Münster 1935 No 63a Phil DiSS

Germanistik

Empfindsamkeit und Aufklärung in Wezels „Wilhelmine Arend oder Die Gefahren der Empfindsamkeit"

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster i. Westf.

vorgelegt von
Anna Völker
aus Holzhausen bei Osnabrück

1934

Druck: Heinr. Pöppinghaus, o. H.-G., Bochum-Langendreer.

Dekan: Prof. Dr. Eitel.
Referent: Prof. Dr. Günther Müller.

Tag der mündlichen Prüfung: 14. Juni 1933.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen Eltern!

„Empfindsamkeit“ und „Aufklärung“ sollen nicht einander gegenübergestellt werden als zwei von einander unabhängige Bewegungen, sondern historisch und geistesgeschichtlich gesehen erscheint die Empfindsamkeit wie der Rationalismus und Empirismus innerhalb der Aufklärung; indessen soll das Wort „Aufklärung“, wo es — im Titel und im Verlauf dieser Untersuchung — schlagwortartig angewandt ist, die beiden letzteren Komponenten (Rationalisums und Empirismus) treffen.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546002_0043

Inhalts-Verzeichnis.

A) Die Empfindsamkeit
- I. Der ästhetische Irrationalismus des Empfindsamen: Sein Verhältnis zur Natur und zur „Tugend“
- II. Eudämonismus und vitale Schwäche: Sein Verhältnis zum Menschen
- III. Die Säkularisierung christlicher Vorstellungsinhalte: Das Erlebnis der Liebe, der symbolhaften Dinge, des Todes
- IV. Der empfindsame Subjektivismus in der Auseinandersetzung mit den bestehenden Wertesystemen
- V. Der Wandel von empfindsamer zu faustischer Erlebnisweise

B) Die Aufklärung
- I. Rationalismus, Natürlichkeitsideologie und Materialismus
  1. im Kampf gegen die Empfindsamkeit: ihre Gefühlhaftigkeit und Künstlichkeit, ihre „Seelenliebe“ und ihren religiösen „Wahn“
  2. im Kampf gegen die „Vorurteile“ der Gesellschaft
- II. Das Glück des einzelnen als Norm gegenüber göttlichen und menschlichen Gesetzen
- III. Skeptizismus und Aufgeben des Geistes zum Zwecke ruhigen Lebensgenusses

C) Die „Wilhelmine Arend“ als Exponent des Wezelschen Lebensgefühls und Weltglaubens

Wer an die „Wilhelmine Arend“ herangehen würde mit der Erwartung, ein wenig bekanntes Dichtwerk „aus dem Schutt der Vergangenheit“ zu ziehen und zu neuer Anerkennung zu bringen, wie es Maassen mit Wezels „Herrmann und Ulrike“ gelungen ist, der würde wohl bald feststellen müssen, daß es sich in der „Wilhelmine Arend“ weit weniger um die Aufdeckung dichterischer Qualitäten Wezels handeln kann als in „Herrmann und Ulrike“. Läßt nämlich schon der Untertitel „Die Gefahren der Empfindsamkeit“ bestimmte Tendenzen moralpädagogischer Art ahnen, so wird in der Darstellung selbst durch die häufig sich vordrängenden Meinungen des „empirischen Ich“ des Dichters, sowie durch sein bewußtes, oft gewaltsames Abrücken von den dargestellten Empfindsamen die Illusion künstlerischer Einheit und erhöhter Wirklichkeit immer wieder gestört. Maassen hat zwar mit Recht darauf hingewiesen, daß die im ganzen künstlerisch schwache Darstellung auf den letzten 50 Seiten „an Schwung und Stärke gewinnt“. (Einleitung zu „H. u. Ulr.“.) Indessen ist leicht ersichtlich, daß solche dichterischen Einzelbestände nicht dazu angetan sein können, im Sinne einer Ehrenrettung des lange unbekannt gebliebenen Dichters Johann Carl Wezel ausgewertet zu werden. Vielmehr wird an diese Bestände die Frage zu stellen sein, ob und inwiefern sie in einem inneren Sinnzusammenhang stehen mit den Lebens- und Weltanschauungsfragen, die sich in den übrigen Partien der „Wilhelmine Arend“ breit machen. Diese Art der Fragestellung gegenüber den dichterischen Leistungen — die heute durch den Einfluß der geistesgeschichtlichen Literaturbetrachtung nach einer grundsätzlichen Lösung verlangt — (Anm. 1) ist hier um so mehr berechtigt, ja geboten, als die weltanschaulichen Interessen und Zielrichtungen in Wezels Werk, wie schon angedeutet, nicht nur irgendwo im Hintergrunde stehen, sondern meist offen hervortreten; und wenn sie auch nicht offen hervortreten, doch für die innere und äußere Form konstitutiv sind. Diese Fragestellung ist speziell der „Wilhelmine Arend“ gegenüber geboten, weil hier die philosophisch-weltanschaulichen und dichterischen Möglichkeiten sich in der Weise gegeneinander absetzen, daß sie nebeneinander und nur selten in einem dichterisch

verfestigten Ineinander zur Erscheinung gelangen. Gerade deshalb ist es von besonderem Interesse, zu verfolgen, wo und unter welchen Bedingungen der Übertritt aus weltanschaulicher Polemik in dichterische Abgeschlossenheit bezw. der Zusammenschluß beider Welten erfolgt. So gesehen aber ist die Frage nach dem Dichterischen eine wenn nicht untergeordnete, so doch der Gesamtfragestellung eingeordnete. Diese nun richtet sich zunächst überall nur an die in Wezels Roman gegebenen „Wirklichkeiten", die, was ihre reine Tatsächlichkeit angeht, wohl eine genügend solide Ausgangsebene für eine Untersuchung bieten können, weil es Wezel ja gerade auf das „document humain", auf eine naturwissenschaftlich genaue Beobachtung und richtige Erfassung charakteristischer Einzelzüge seiner Umwelt ankommt. Indessen interessiert das von Wezel gebotene Material letztlich nicht als solches, d. h. als erweiternde oder zusammenfassende Darstellung konkreter historischer Erscheinungen jener Aufklärungepoche, und nicht im rein historischen Sinne soll hier von der Empfindsamkeit und der Aufklärung gesprochen werden; — dazu wäre auch wohl ein breiterer Wirklichkeitsboden erforderlich, als ihn Wezels Werk bieten kann. — Vielmehr wird der Anspruch auf eine allgemeinere Gültigkeit gewisser Einzelerscheinungen nur da sinnvoll erhoben werden können, wo diese über eine rein zufällige, subjektive Bedeutung hinausweisen und als Symptome für das Denken und Fühlen und für die letzten Orientierungspunkte des Aufklärungszeitalters gewertet werden können. Aufbauend auf den Erkenntnissen neuerer, theologisch-geistesgeschichtlicher Forschungen, wie denen von Eschweiler, Scheler, G. Müller und Wieser, soll deshalb versucht werden, die von Wezel gebotenen Empfindsamkeits- und Aufklärungserscheinungen auf ihre innere Bündigkeit, ihre weltanschaulichen Ursprünge und Zielsetzungen hin zu durchleuchten und sie in die ihnen entsprechenden geistigen Zusammenhänge zu bringen. Wenn diese Art der Betrachtung grundsätzlich abrückt von der Wezelschen Empfindsamkeitsdarstellung, so liegt das vor allem daran, daß Wezel seinerseits von den Setzungen und Postulaten der Aufklärung ausgeht und mit den Mitteln einer naturwissenschaftlich orientierten Psychologie Grundphänomene des seelisch-geistigen Lebens zu „erklären" versucht.

Die Empfindsamkeit hat in diesem Roman neben Webson, Dithmar und Geißing als ihre Hauptvertreterin Wilhelmine Arend, eine Frau von außerordentlicher körperlicher und seelischer Zartheit, die an einen leichtlebigen, willensschwachen Hamburger Kaufmann gebunden ist. Braun, Wilhelminens guter alter Hausfreund, der diese Ehe „gemacht" hat, fühlt sich für sie verantwortlich, flickt sie bei den nach der Ehe erneut einsetzenden Ausschweifungen

Arends notdürftig zusammen, rät aber dann bei der Unmöglichkeit eines glücklichen Ehelebens zu Gütertrennung und schließlich zur Scheidung und Wiederverheiratung Wilhelminens mit Webson, einer gleichgestimmten „harmonischen Seele". Wilhelmine läßt sich nach vielem Zaudern überreden, ihrem Herzensdrange zu folgen und wird heimlich Websons Frau, da ihr Mann auf immer über See gegangen zu sein scheint in Begleitung seiner Geliebten, der Pouilly. Er kehrt indessen, vom Sturm verschlagen, nach Hamburg zurück und schreibt an Wilhelmine, die mit Webson in Sondershausen lebt, einen Drohbrief. Dadurch steigert sich Wilhelminens empfindsame Schwermut, ihr Gewissen wirft ihr das Verbrechen der Doppelehe vor, selbstquälerisch versenkt sie sich in das Gefühl ihrer Schuld und in Todesphantasien, trennt sich von Webson und führt ein Leben in völliger Einsamkeit und Melancholie, Selbstpeinigungen und zeitweiligem Wahnsinn, der zu ihrem plötzlichen Tode führt.

Betrachtet man nun die innere „Entwicklung", so bemerkt man wohl jene „Wandlung von halb erzwungener, halb natürlicher Empfindsamkeit von der traurigen Art zu habitueller Traurigkeit und endlich gar zur Melancholie", auf deren Darstellung W e z e l, wie er im Vorwort eigens hervorhebt, besondere „Mühe" verwandte. Wenn aber schon von einer „Entwicklung" oder „Wandlung" die Rede sein soll, so braucht und kann das in erster Linie nicht in dem Sinne einer graduell fortschreitenden Entwicklung zur Melancholie hin sein. Vielmehr werden sich über die W e z e l sche Interpretation hinaus innerhalb des Werkes selbst Wandlungen ganz anderer Art ergeben: Wandlungen und Umschichtungen in der seelischen Struktur des Empfindsamen, Wilhelminens, wie etwa das Hinübergleiten von empfindsamer zu faustischer Erlebnisweise; ein Wechsel der Bindungen an letzte Instanzen, wie er sich in dem Übergehen von der Kollektivmoral zur Innerlichkeitsmoral vollzieht. Bei all dem aber scheint mir eins besonders wichtig zu sein: daß es sich nämlich trotz aller Wandlungen nirgendwo um ein eigentliches inneres Wachsen, um ein Zunehmen an seelischer Substanz, um jene Fähigkeit der Verwandlung handelt, die das so gegebene Ich und seine Erlebnisse als Material für ein neu zu formendes, aufgegebenes Ich ergreift. Der tiefste Grund dafür ist, wie mir scheint, das Fehlen eines einheitlichen geistigen Mittelpunktes, eine innere Halt- und Richtungslosigkeit, ein Schwanken zwischen extremem Spiritualismus und materialistischem Sensualismus, zwischen passivem Sichverströmen und autonomem Geltungsbestreben, zwischen Natürlichem und Übernatürlichem. Damit ist schon angedeutet, daß es sich hier nicht um jenes „Zerfließen" handelt, das sich als eine Folgeerscheinung überfeinerter Nerven, lebhaften Affekts und einer aus-

gesprochenen Gefühlskultur der Empfindsamkeitsepoche darstellt; etwa um die ans Hysterische grenzenden Gefühlserschütterungen Wilhelminens, das Sich-aufgelöst-Fühlen in Kummer und Betrübnis über die Tatsache, daß Frösche aus wissenschaftlichem Interesse seziert, daß Pferde im Mittagsfutter gestört werden. Zwar gehören diese und ähnliche Erscheinungen mit in das Gesamtbild der Empfindsamkeit, geben ihr nach außen hin wohl auch oft die charakteristische Note, sind aber doch von untergeordneter Bedeutung, wo es sich um eine Erfassung geistig-seelischer Wirklichkeiten handelt.

In dieser Hinsicht aber ist die in der Empfindsamkeit auftretende Organlosigkeit für das objektive Eigensein der Dinge und Menschen, ihre Einschätzung allein nach Gefühlswerten von mehr als zufälliger Bedeutung. Wilhelmine schreibt von ihrer Harzreise: „Die närrische Einbildung (die ———) erregte so quälende Gedanken und Unruhen in mir, daß sich alles vor meinen Augen mit Flor überzog. Die fernen Gebirge, die mein Freund so malerisch fand, schienen mir große Grabhügel, und die emporragenden Felsenspitzen Leichensteine. Die Traurigkeit breitete ihre schwarzen Flügel über alles, was ich erblickte: Die Erde lächelte mir nicht, weil es dunkel in meiner Seele war“ (II 168). Und in anderer Stimmung: „Die Natur verschönerte sich, weil sich meine Seele aufheiterte“ (II 170). Eine solche Sicht schaltet nicht nur die natürliche Schöpfung als ein eigenes Kraft- und Wirkenszentrum aus, sie führt auch menschlicherseits zu einer Verflüchtigung der Kräfte, zu einer Hingabe an die Stimmungen des Augenblicks, die durch keine Wirklichkeit korrigiert, durch keinen Nomos ihrer Zufälligkeit enthoben und in eine weitere Schwingungsebene eingeordnet werden, die immer nur um sich selbst kreisen und sich darin genügen. Das gilt im Grunde auch noch von dem Naturempfinden der späten Wilhelmine, obwohl da das Gefühl für Augenblicke weiter hinüberzuschwingen scheint ins Natürliche. Es heißt da: „Die Eule heult, das Käutzchen wimmert, der Rabe krächzt; Totenglocken läuten, der Donner rollt, die Erde wankt. Das Entsetzen deckt Mitternacht über die ganze Schöpfung her“ (II 337). An die Stelle willkürlicher, künstlich hergestellter Beziehungen (Gebirge — Grabhügel etc.) tritt hier eine natürliche Übereinstimmung zwischen Wilhelminens Vereinsamung und Todesgrauen und der schauerlichen Öde der nächtlichen Felslandschaft; an die Stelle des Tastens nach Anhaltspunkten für die augenblicklichen Empfindungen tritt ein müheloses Hinüberfließen der eigenen Stimmung in die der Natur. Trotzdem aber erhebt sich dieses Naturgefühl nicht zu Welthaltigkeit, noch zu starker seelischer Gefülltheit; es ist vielmehr ein flackerndes, irrlichterndes Hin- und Herschweifen, ein Hinüberspringen von Empfindungen in Impressionen und

umgekehrt, das letztlich nur an Wilhelminens Zustand geistiger Auflösung, an der immer weiter fortschreitenden Zersetzung und Verflüchtigung seelischer Kräfte richtig gemessen werden kann, jenem Zustand, der nur noch abgerissenes Denken und Fühlen kennt (II 339). Überall wird hier in der Empfindsamkeit nach der „natürlichen Übereinstimmung" des Ich mit dem Draußen, mit der Natur und geliebten Menschen gesucht; aber es ist ein Suchen, das unendlich trostloser wirkt als die Absperrung und Feindschaft des Pietisten gegenüber der äußeren Welt. Denn dieser lebte in einer Welt intensiver Innerlichkeit und christlicher Glaubensgewißheit, die ihm einen Ersatz bot für die weltoffene christliche Daseinsbejahung früherer Jahrhunderte (Barock, Mittelalter), denen noch alle Welt Gottes Welt war, und die die Schöpfungs- und Offenbarungswirklichkeit noch nicht dualistisch aufgespalten, sondern aufeinander hingeordnet sahen. Dem Empfindsamen aber ist einerseits der Zugang zu der Schöpfungswirklichkeit draußen verschüttet, — fehlt ihm doch jede naive gesunde Vitalität —, andererseits findet er zuviel Genuß an sich und seinen flüchtigen Empfindungen, um seine Seele für eine übernatürliche Wirklichkeit bereit und offen halten zu können. Seine Beziehung zur Natur ist kein eigentliches In-Verbindung-Treten mit ihr, richtet sich weder auf die Natur und ihr tatsächliches und metaphysisches Sein, noch auf den Menschen in seiner Gleich- oder Andersartigkeit ihr gegenüber; sie ist nur noch ein Pendeln zwischen zwei entkräfteten Schwingungspolen, eine unbestimmte Gefühlsbeziehung, der klägliche Rest entschwundener Seinsbereiche. Oder aber konstituiert sich hier — wenn auch nur der Intention nach — eine von der christlichen Seinsordnung grundsätzlich verschiedene Ordnung von Gott, Welt und Ich? Wilhelmine preist ihren Geliebten als „so teilnehmend" und so „edel", „so voll der feurigsten Freundschaft", krönt aber ihre Lobeserhebungen mit den Worten: „Kein Stäubchen ist in der ganzen Natur, das ihm nicht eine Empfindung ablockte." Ein solcher Grad der Empfindungsfähigkeit kann gewiß nur für den Empfindsamen ein uneingeschränktes Lob bedeuten; ein unvoreingenommener Beobachter wird darin eher Anzeichen eines systematischen Genießertums sehen, ein sensationslustiges Abtasten von Himmel und Erde nach immer neuen Reizen und ein naturwidriges Vergeuden von seelischen Kräften. Gerade diese Genuß- und Empfindungsfähigkeit aber kultiviert der Empfindsame und sieht in ihr den eigentlichen Seinsgrund — wofern man hier von einem solchen überhaupt sprechen kann — für seine „Tugend". Diese Tugend ist als sinnlich-seelisches Genießen durchaus ästhetischer Art; sie stellt die Beziehung her zwischen der Sinnenhaftigkeit der äußeren Welt (bezw. des Menschen selbst) und dem Irrationalismus der Seele. Wilhelmine schreibt an Charlotte: „Webson

ist ein vortrefflicher Mann. Wenn er ins Haus tritt, dann geht die Sonne in meiner Seele auf, dann fliehen die Wolken, alle meine Gedanken lachen wie eine heitere Frühlingsgegend: es ist mir, als wenn ich nach einem langen Winterschlafe zum Leben erwachte, als wenn ich aus Schnee, Nebel und Frost plötzlich in einen blühenden, süßduftenden Garten versetzt würde. Aus jedem Zuge seines Gesichts, aus jeder Miene, aus der kleinsten Bewegung leuchtet sein sanftes, empfindungsvolles Herz hervor" (I 233).

Auffallend und nicht ohne Bedeutung ist an dieser Stelle, daß dem Empfindsamen ausschließlich Bilder der Natur dienen, um die eigenen Stimmungen und ihren Wechsel vergleichsweise auszudrücken; daß er die sinnenhaft-ästhetische Welt in so selbstverständlich nahe Beziehung zu dem lyrisch-irrationalen Fühlen der eigenen Seele rückt, um schließlich beide — das zeigen Anfangs- und Schlußsatz — in empfindsame Wert- und Tugendvorstellungen einzuschmelzen. Eine solche „Tugend" hat naturgemäß kein eindeutiges Gesicht: Sie ist Fähigkeit zu überschwenglicher Freude wie zu resignierend-entsagender, bitter-süßer Melancholie, ist passives Sichhingeben an jede Stimmung des Augenblicks wie rauschhaft gesteigertes Icherlebnis, ist „kindliche Einfalt" und „natürliche Güte" ebensosehr wie überfeinerter „Geschmack", „Gefälligkeit" und Sensorium für „herzerhebende" Schönheiten. All diese Ausdrucksformen empfindsamen Seelenlebens nämlich können und wollen auch von sich aus nicht als bloße Reflexe einer subjektiven Veranlagung gewertet werden; vielmehr sind sie deshalb so bedeutsam, weil die Empfindsamen, wie Charlotte richtig bemerkt, „sich eine Ehre darein setzen" (II 126), sie zu voller Ausbildung gelangen zu lassen. Da für Wilhelmine „die Stunden der Melancholie und des Mitleids die süßesten sind", da „der sanfte Kummer", der sie „in schwermütige Rührung einwiegt", für sie „labender als alle Freuden der Gesellschaft" ist (II 131), so bedarf es keiner weiteren Rechtfertigung, um sich an diese Melancholie hinzugeben, als eben der, daß sie ihr „Vergnügen" bereitet und ihr Selbstgefühl, den Genuß des eigenen Ich, steigert. Für andere mag es zwar andere Möglichkeiten des „Vergnügens" geben, aber daß es grundsätzlich andere Maßstäbe als den des „Vergnügens" für die Wertung menschlicher Fähigkeiten und für den Gebrauch der Außenwelt geben kann, das wird dabei überhaupt nicht in Frage gezogen. „Muß nicht jeder Mensch sein eigenes Vergnügen haben"? (II 130) Wo aber eine menschliche Verhaltungsweise und Tugend von andern als empfindsamen Motiven bestimmt ist, da verhält sich Wilhelmine ablehnend und verständnislos, erkennt ihrer, der empfindsamen „Tugend" den selbstverständlichen Primat zu gegenüber einer „bloß" richtigen und sittlich guten Hand-

lungsweise. Der biederen Pastorenfrau, die Webson und Wilhelmine aus reiner Güte aufgenommen und bewirtet hat, begegnet diese mit abstoßender Kälte und glaubt sich dazu berechtigt, denn: „In allen ihren Handlungen ist sehr viel Güte, aber keine Schönheit, nichts Gefallendes, nichts Artiges; es fehlt ihnen das Einnehmende. Ihre Güte geht nicht ans Herz; man lobt sie, aber man empfindet nichts dabei“ (II 183). Webson hält zwar eine solche „Verfeinerung des Geschmacks“ für „eine Verderbnis und ein Unglück für einen gutdenkenden Menschen“, muß sich aber gestehen, daß auch ihm die Güte, die man ihm beweist, „weniger gefällt als die gefallende Art, womit man sie erzeigt“ (II 183). Hier nun offenbart sich noch einmal mit aller wünschenswerten Deutlichkeit der eigentliche Charakter dieser „Tugend“. Es ist nicht die christliche Tugend, die als ewig unerreichbares Ideal Gott setzt als die höchste Wertverwirklichung („Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“); es ist auch nicht die Tugend als solche, der immanente Wert der Tugend, sondern es ist das Gefühl, das die Tugend begleitet, die Empfindung, die die Ausübung der Tugend im Menschen auslöst. Das Grundgefühl dieser Tugend aber ist das Gefühl eigener Güte, das Sichgutglauben und -wissen. Der Glaube an die Güte und Tugend des Menschen, der darum alles Erdenglück verdient, scheint der Empfindsamkeit, in welcher Gestalt sie auch auftritt, gleichsam angeboren: Richardsons Heldinnen überwinden das Laster stets siegreich im Bewußtsein und im Gefühl ihrer Tugend, Rousseau lehrt die Stimmung des eigenen unverdorbenen Herzens als göttliche Offenbarung verehren und gläubig befolgen. In dieser „Tugend“ offenbaren sich vor allem – und das erklärt ihre wichtige Funktion im Seelenleben des Empfindsamen – die Ansatzpunkte zu einer grundsätzlichen Neuorientierung des überkommenen Welt- und Wertesystems, das Streben nach einem ästhetischen und menschlich autonomen Sichselbstgenügen.

Ästhetisches Genießen, Verkennen von Sein und Sosein, dualistisches Auseinanderreißen von Welt und Ich und wiederum Verfließen von Sensualismus und Irrationalismus sind Wesenszüge des Empfindsamen, die sein Verhältnis zur Natur und zur „Tugend“ bestimmen; sie bestimmen in nicht geringerem Maße sein Verhältnis zum Menschen, zu anderen geliebten Menschen und zu sich selbst. Bald fühlt der Empfindsame sein eigenes Selbst so völlig ausgelöscht durch die „höchste Vollkommenheit“ (II 188) des geliebten Wesens, daß es nichts mehr ist als „der Staub an der Schuhsohle“ des andern (I 49), bald dagegen fühlt er sich mit ihm in außerweltliche, wesenlose Fernen versetzt, wo einem ziellosen Unendlichkeitsstreben freier Raum gegeben ist (I 237). Die tatsächliche Beschaffenheit des Ich und Du aber, die Bedingungen menschlichen

Seins und Daseins treten dabei völlig zurück vor dem subjektiven Fühlen und vor einem eudämonistischen Glücksverlangen. Wilhelmine kann und will gar nicht sehen, woran es liegt, daß die Seele ihres Mannes ihr entfremdet wird. Sie fühlt nur die Zurückweisung, die ihre „gutgemeine" Zärtlichkeit durch ihn erfuhr, ohne sich dabei der Seele des andern zu nähern und zu erkennen, daß diese nicht immer die Kraft aufbringen kann, mit gleich hochgespannten Empfindungen zu reagieren, oder daß sie sich auch absichtlich des Gefühlsüberflusses zu erwehren sucht. So klagt sie: „Gott, so soll selbst mein Verdienst mein Verbrechen sein! So haßt mich mein Mann, weil mich meine Zärtlichkeit zu vielen Anteil an seinen Schmerzen nehmen ließ! Welche Tyranney!" (I 51) Wenn man sieht, wie diese Hilflosigkeit gegenüber der Seele des andern und ihren psychischen Gesetzmäßigkeiten zusammengeht mit einem willentlichen Umgehen und Überspringen von Fragen und Tatsachen, die für ein auf gegenseitige Treue aufgebautes Verhältnis von größter Bedeutung sind, so versteht man, warum dieser Liebe, die sich zusammensetzt aus vagen Empfindungen und übersteigerten Gefühlen, gerade das fehlt, was den liebenden Menschen über sich selbst hinaushebt: Ein lebendiges Erfassen des eigenen und fremden Mensch-Seins, eine intuitive Wesensschau und jenes übergreifende, verstehende und vertrauende Verbundensein, das sich gerade im gemeinsamen Ertragen von Schwierigkeiten und Nöten bewährt. Bei der Rückkehr ihres Mannes nämlich steigert sich Wilhelmine, obwohl sie weiß, daß man ihn mit Gewalt der Pouilly entrissen hat, in einen geradezu ekstatischen, vorbehaltlosen Freudenrausch hinein, der wohl ihre Gefühlsspannungen löst, nicht aber zu einer Klärung der eigentlichen Seelenangelegenheiten führt (I 33).

Eine Kluft tut sich aber auch auf zwischen den Sinngehalten dieser Liebe selbst, ihren dualistischen Ausdrucksformen der Sinnen- und „Seelenliebe". Bald nämlich fühlt Wilhelmine sich zusammen mit Webson wie „zwei Seelen, die den Körper abwarfen" (I 237), bald fühlt sie sich in seiner Gegenwart überschwemmt von einer Sinnlichkeit, die sie kaum davor bewahrt, „von der Schwäche ihres Herzens überwältigt zu werden" (II 166). Webson nimmt gegenüber Wilhelmine einmal die Haltung der „stillen, hingeworfenen Anbetung einer Gottheit" ein (I 248), ein ander Mal dagegen — als er feststellt, daß seine Phantasie sich nicht nur mit ihrer Seele beschäftigt — sieht er sich zum Tier erniedrigt (I 249). Wilhelmine ist zu Tode erschrocken und läuft, „wie von einem Satyr gefolgt", davon, als sie am Ende einer nächtlichen Szene im mondbeschienenen Garten erfahren muß, daß ihres „Freundes" Dithmar begeisterte Verehrung für die „Göttin Luna" plötzlich, auf dem Höhepunkt ange-

langt, in sexuell-erotische Begehrlichkeit umschlägt (I 288). Und doch war dies nicht der erste und nicht einmal der härteste Zusammenstoß mit den unangenehmen Realitäten der „Freundschaft". Vorher schon war ein Bruch mit Webson erfolgt, weil er, auf dessen Seelenfreundschaft sie so volles Vertrauen setzte, plötzlich die Erklärung gewagt hatte, daß auch die „göttliche Freundschaft" nur eine besondere Ausdrucksform und eine Dienerin jener großen und „allgemeinen Herrscherin", der Sinnlichkeit sei (I 254 ff.). Nur um sich abzuwenden von diesem schmerzlichen Erlebnis, ja mehr noch, um sich von sich selbst abzuwenden und nicht die bedenklichen Untergründe ihrer eigenen „Seelenliebe" schauen zu müssen, aus dieser „Verzweiflung" im Kierkegaardschen Sinne(dem „verzweifelt nicht man selbst sein wollen")[1] hatte sie freundschaftliche Beziehungen zu Dithmar und Geißing — mit dem es ihr ähnlich ergeht wie mit Dithmar — wieder aufgenommen; nicht ihrer positiven Werte willen, sondern um da ein anderes als das eigene Selbst, ein Nicht-Ich zu finden, über dem man sich selbst vergessen kann. Eine solche Abwendung vom eigenen Ich, seinen bedrohlichen Untergründen, seiner geistig-seelischen Leere und seiner Sinnenhaftigkeit ist mehr als momentane Feigheit; es offenbart sich darin die tiefe vitale Schwäche des Empfindsamen. In seinem Verhältnis zur Natur wie auch in dem Verhältnis zu sich selbst und zu Gott tritt klar zutage, daß es ihm bei aller Vorliebe für das eigene Ich nicht auf ein Erhalten und Erkennen des wirklich seienden Selbst ankommt, daß es ihm nicht ankommt auf eine Connaissance, ein Wachsen und Sichentscheiden an den Gegebenheiten des Daseins; daß ihm letztlich nichts liegt an seinem Menschsein, an den eigentlich menschlichen Kräften und Fähigkeiten, die ihn von Tier und Pflanze unterscheiden; daß er nicht fähig und gewillt ist, seine Grenzen und seine Begrenztheit zu erkennen und dem, der sie gesetzt hat, Gott gegenüber, sie demütig anzuerkennen. Leicht und gern unterliegt der Empfindsame, unterliegen Wilhelmine und Webson dem Verlangen, ihr Sein aufzugeben, wo immer es sich dem „Glück", der Befriedigung am Dasein als hinderlich erweist. Webson bekennt über die Zeit, wo er seinem Liebesverlangen keine Erfüllung winken sah, wo „Zweifel gegen die menschliche Glückseligkeit" (I 362) und damit gegen den Sinn des Lebens ihn quälten, — so wie etwa den christlichen Menschen Zweifel gegen den Glauben und die göttliche Weltordnung quälen mögen —, wo die Zukunft und die ganze Welt sich vor ihm ausdehnte „wie ein unendlich leerer Raum, wie eine unübersehliche Heide" (I 361), über diese

---

[1]) S. Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode. Jena 1924, S. 44 ff.

Zeit und das Übermaß seiner Verzweiflung bekennt er: „Die Last, ein Mensch zu sein, wurde mir so unerträglich, daß ich mich oft zum Tiere hinabwünschte.“ Und er stellt dabei eine grundsätzliche Frage und beantwortet sie: „Was ist der Mensch ohne Begierden und Wünsche? Ein lebender Leichnam, das hab ich erfahren“ (I 362). In ganz ähnlicher Weise äußert sich Wilhelmine, als der Tod ihr die Glücksmöglichkeiten aus der Hand zu schlagen droht: „Was bin ich besser als das Tier? Hat es nicht ein Schicksal mit mir, sobald in ihm der Funke erlöscht, der seine Säfte vor Fäulnis bewahrt?“ (II 251) So stark und tief verwurzelt ist demnach das Streben dieser Empfindsamen nach irdischer Glücksverwirklichung, so sehr auf Erfüllung rechnend und darauf angewiesen, daß die Grenzen zu den untermenschlichen Seinsformen hin bereitwillig gelockert werden, wenn das „Glück“ auf der Basis menschlichen Seins bedroht erscheint.

In diesem Sinnzusammenhang empfindsamen Seelenlebens steht offenbar jenes memento mori, das Wilhelminens Gedanken mit Vorliebe um die Vergänglichkeit des Irdischen kreisen läßt. Ihre Phantasie entwirft grausige Bilder der Verwesung, jeden Teil ihres Leibes sieht sie in Gedanken dem Tode verfallen (II 250). Solche Erwägungen, mögen sie auch oft genug an der Oberfläche eines christlichen Glaubenslebens erscheinen, stehen gewiß in engerem Zusammenhang mit einer materialistischen als mit einer christlichen Erlebnisweise, wenn sie im Motiv der Vergänglichkeit, dem endgültigen Schwinden von Glück und Schönheit stecken bleiben und eine hoffnungslose Melancholie heraufführen. Wilhelminens Loslösung und Abkehr von den Dingen, Menschen und Wirklichkeiten, ihre völlige Isolierung und Einsamkeit zum Lebensende hin entspringen nicht einem Buß- und Einsamkeitsverlangen christlicher Askese, sondern einem ziellos gewordenen Eudämonismus, einem Verlangen nach Schmerzlosigkeit und abgeschlossener Ruhe gegenüber den harten und bedrängenden Lebenswirklichkeiten [1]). Da zeigt sich Wilhelmine nur ausgesöhnt mit dem Tode, wo er ihr, wenn nicht Glück, so doch ein Freisein von Schmerzen und Unglück, ein Auslöschen des Lebens in einem Nirwana verspricht; wo sie hoffen darf, daß „ewiger Todesschlaf“ sie bewahren wird „vor den unend-

[1]) Wie die Lebensfurcht das Glücksverlangen überwiegt und zur Verneinung der irdischen Glücksgüter führt, das kommt auch deutlich zum Ausdruck, wenn Wilhelmine angesichts eines glücklichen Liebespaares Webson alle Kümmernisse und Schmerzen vorhält, die ein solches Glück im Gefolge hat, und vor denen sie, auf Kosten dieses Glückes selbst, bewahrt bleiben möchte (II 49).

lichen, grenzenlosen Wüsten der Ewigkeit" (II 314), und wo ihr „Körper zerstäubt, der Geist verfliegt" und sie „ausgetilgt ist aus der Schöpfung wie ein verloschener Buchstabe in einer Schrift" (II 315). Ist nun dies das letzte Wort, das Wilhelmine für die Empfindsamkeit spricht, so ist Substanzlosigkeit, Nichtsein, Tod der schließliche End- und Zielpunkt ihres Weges, ein letzter und entscheidender Verzicht auf ein Erfassen lebendigen Seins, ein Aufgeben des Menschseins, das gerade in seiner kampflosen Selbstverständlichkeit grauenerregend wirkt. Demgegenüber und einer selbst- und weltsicheren Aufklärung gegenüber muß aber hervorgehoben werden, daß diese Empfindsamkeit, so sehr ihr auch der Zugang zum Unbedingten und zu den lebendigen Seinsquellen verschüttet ist, mehr aus Not, aus einem Mangel an „wirklichen" Idealen, aus einer tiefen, seinsmäßigen Schwäche und einem ohnmächtigen Glücksstreben heraus sich dem Bedingten und dem Nichtsein zuwandte; daß aber jene metaphysische „Wesensunruhe" in ihr lebendig geblieben ist, die über das rein vegetative Leben und die Befriedigung in ihm hinausweist und ein anderes, höheres Sein ahnen läßt. Als Zeugnis dafür mögen folgende Worte Wilhelminens gelten: „Was fehlt mir? sage ich mir oft. Ich habe, soviel ich brauche, bin ohne Mangel, ohne Schmerz. Gleichwohl — ich mag nur sagen, was ich will — ist und bleibt ein Mangel in meinem Herzen, eine Leerheit, ein Sehnen, das mir die Welt um mich her zur Wüste macht, und die Ruhe der Einsamkeit zu einer drückenden Last" (I 229). Wenn Wilhelmine wirklich bedingungslos glauben könnte, daß es des Menschen Schicksal ist, gleich dem Tiere dahinzusterben, wenn sie sich beruhigen könnte bei der Aussicht ganz „ausgelöscht" zu werden, dann würde sie nicht so bis zum Wahnsinn gepeinigt werden von alpdruckartigen Beklemmungen, von den Angst- und Wahnvorstellungen, die immer um den Tod und um ihre Schuld kreisen; sie würde nicht leiden unter diesem grausamen „Geworfensein in den Tod", das sie aufs heftigste peinigt, wenn sie nicht der Versuchung zur kampflosen Lebens- und Selbstaufgabe unterliegt. Diese i. a. so ichgläubige Empfindsame fühlt doch instinktiv, daß sie, auf sich selbst gestellt, auch sich selbst und ihrem Unvermögen preisgegeben ist, preisgegeben an unbekannte, unheimliche Mächte, die Mächte der Finsternis (II 337) (Anm. 2).

Daß eine Richtung in der Empfindsamkeit liegt, die ursprünglich auf das Unbedingte hinzielte, das wird auch deutlich, wenn man sie auf ihren „theologischen Sinn" [1]) hin untersucht. Es sollen dabei nicht die grundsätzlich

---

[1]) K. Eschweiler: Die zwei Wege der neueren Theologie, S. 59.

neuen Orientierungspunkte und Intentionen der Empfindsamkeit, von denen schon die Rede war, verdeckt werden und die Empfindsamkeit rückläufig auf eine gleiche Linie mit Pietismus und Mystik gebracht werden, derart, daß es den Anschein hat, als ob die Empfindsamkeit nur die Entfaltung dessen wäre, was im Keime bereits angelegt war in dem mystisch-pietistischen Christentum früherer Jahrhunderte. Dieser Sinn liegt hier nicht zugrunde, wenn eine Beziehung zwischen Empfindsamkeit und mystisch-pietistischer Erlebnisweise, zwischen säkularisierten und eigentlich christlichen Vorstellungsinhalten hergestellt wird. Vielmehr wird das als entscheidend angesehen, daß in der Empfindsamkeit die Ebene des Menschlichen, der von Natur aus dem Menschen mitgegebenen Erlebnismöglichkeiten, als absolute und einzig mögliche Ebene gesetzt wird, während das Erleben des christusgläubigen Menschen dadurch über sich selbst hinausgehoben und gehalten wird, daß es verankert ist in einer psychologisch nicht erfaßbaren, übermenschlichen Wirklichkeit der göttlichen Gnadenwirksamkeit und des Glaubens an den Gott und Erlöser Christus. Wenn sich demnach die Empfindsamkeit in bezug auf die letzten Orientierungspunkte grundlegend von Mystik und Pietismus unterscheidet, so übernimmt sie doch des öfteren deren Erlebnisweise, indem sie ihr statt der ewigen göttlichen Wirklichkeit eine vorläufige menschliche zuordnet, in der sie aber einen Hauch des Ewigen und Unfaßbaren, nicht schlechthin Menschlichen zu spüren glaubt. Gewisse empfindsame Sprachformen weisen in der „Wilhelmine Arend“ auf ein Liebeserleben hin, das Eschweiler als „Naturalisierung des als übernatürliche Gnade erlebten amour pure“ bezeichnet (Eschweiler, S. 59); so die Worte, mit denen Wilhelmine ihren Mann empfängt, nachdem er sie längere Zeit verlassen hatte: „Soll ich Dir vergeben, daß Du meine Seufzer erhörtest und mein Sehnen in Wonne verwandeltest? Willkommen, Du Hälfte meiner Seele! Nun sterb ich froh, denn ich kann meinen Odem in den Armen eines Mannes aushauchen“ (I 33). Diese Worte entbehren eines eigentlichen Sinnes, wenn man sie nur aus der gegebenen Situation heraus erklären will; denn welchen Sinn könnte es haben, daß Wilhelmine nun, da der Gegenstand ihres Verlangens, der Mann, ihr zurückgegeben ist, „froh sterben“ kann und will; der Tod würde ihr doch nur neue Trennung bedeuten. Mit innerer Berechtigung kann wohl nur der Mensch so sprechen, der im Tode neue Möglichkeiten erkennt, eine neue, höhere Lebensform erwartet, der Mensch vor allem, der sich durch Christus und durch den Glauben an ihn erlöst weiß vom „Stachel des Todes“. Der Sinn dieser Worte, ihr überindividueller Gehalt, wird deshalb erst eindeutig klar, wenn man Gott als die Beziehungseinheit setzt, auf den diese Erlebnis-

formen im Grunde gerichtet sind, und an dessen Stelle hier ein menschliches Wesen gesetzt ist. Man braucht statt „eines Mannes“ nur „Jesu“ zu setzen, um auf einen ursprünglich christlichen Erlebnisinhalt zu stoßen, die Begegnung der Seele mit Christus, eine Begegnung, die in der Seele das Verlangen weckt, von dem leiblichen Leben befreit und mit Christus, dem „Seelenbräutigam“, aufs innigste vereint zu werden. Daß sich Wilhelminens Empfinden und Denken in solchen überkommenen, religiös vorbestimmten Formen abspielt, ist auch da noch festzustellen, wo ihr individuelles Fühlen und ihr subjektiver Liebesanspruch weit stärker mitsprechen, als in der Liebe zu ihrem Mann, in der „Seelenfreundschaft“ mit Webson nämlich. Sie schreibt an ihre Freundin Charlotte: „Gewiß, beste Charlotte, alle Herrlichkeiten der Erde sind nichts, sind bloße Träume gegen die himmlischen Empfindungen, womit die Freundschaft beseligt: Es ist die reinste, heiligste Verbindung, die zwischen zwei Seelen möglich ist. Wenn ich neben Webson sitze, wenn — o, dann scheinen wir zwei Seelen zu sein, die den Körper abwarfen und auf irgendeinem Stern die Freuden der Ewigkeit genießen“ (I 237). Solche Sublimierung und Vergöttlichung der natürlichen Liebe gehört, wie der ästhetische Irrationalismus und die Ichgläubigkeit des Empfindsamen, durchaus zum innersten Kreise seiner Erlebniswelt. Seit Klopstocks Eden begegnet sie uns durchgehends in der empfindsamen Literatur, nicht nur im Briefwechsel — etwa zwischen Herder und Caroline, zwischen Lavater und seinen Freunden — sondern vor allem in jenen zwei bedeutsamsten Manifesten der Empfindsamkeit, Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ und Goethes „Werther“. Erscheinen doch hier Natur — Religion — Liebe — „Tugend“ in einer so unlösbaren Durchdringung und Verflechtung, daß sie — nicht nur in der engeren Empfindsamkeitsepoche, sondern noch in der Klassik und Romantik — kaum anders als in gegenseitiger Vermischung und Verwischung gesehen werden. Die Säkularisierung religiöser Vorstellungsinhalte und zugleich die Umwertung des an sich Wertlosen durch das eigene Fühlen tritt aber besonders kraß zutage, wenn Wilhelmine ihrer Freundin Charlotte ein wertloses Etui voller Zahnstocher überreicht als eine „Reliquie der Liebe“ (I 349), ein Etui, das sie „wie ein Heiligtum“ aufbewahrt hat, weil es einmal Webson angehörte. Hier erscheint ein „umgekehrter Symbolismus“ voll ausgebildet, „in dem nicht das Tiefere nach dem Höheren hinaufweist, sondern das Höhere nach dem Tieferen hinabweist“ [1]).

Umgedeutet im Sinne des säkularisierten Pietismus wird vor allem der Tod. Er tritt ganz offenbar an die Stelle des mystisch-pietistischen „Seelen-

[1]) J. Huizinga: Herbst des Mittelalters, München 1924, S. 283.

bräutigams" Christus, der die Seele, seine Braut, umfängt und zur Seligkeit geleitet. Als Wilhelmine sich nämlich von Webson trennen will, um in völliger Einsamkeit das Ende ihres Lebens zu erwarten, da erklärt sie ihm dieses Vorhaben so: „Eine Stimme ruft laut in mir, daß ich mich von dir scheiden soll: Ich gehorche, um die Braut des Todes zu werden. Dies einsame Häuschen soll meine Brautkammer sein, wo ich warten will, bis der Bräutigam anklopft und mich auf seinen Armen zur Ruhe ins Grab trägt" (II 297). Diesen Erlöser Tod, den „göttlichen" Tod, der sie in selige Gefilde beruft, schaut Wilhelmine, in eine Vision verzückt (II 332). Nach dieser Vision widmet sie ihm Dankeshymnen, das „Gebet" der Erlösten: „Dank sei dir, gütiger Tod! Ewiger Dank, daß du über Felsen und Dornen, über Stämme und Hügel mit mir hinabflogst! Denn ich kam ins Tal der Freude" (II 332). Dieses „Tal der Freude" erinnert an die Idylle der frühen Aufklärung, an Schäfer- und Hirtenlandschaften: „Grüne Auen mit geschlängelten Flüssen, wollereichen Schafen . . . Quellen hinter niederem Gesträuch . . . Haine, Wälder und Büsche mit zahllosen Vögeln bevölkert" (II 333). Trotz der völlig anderen Sinngebung aber erinnert der Rhythmus der Sprache, die fast sakrale Weihe, die über dem visionär geschauten „Tempel der Liebe" liegt, und bisweilen ein symbolhaftes Bild an christliches Erleben und Formgeben, etwa an die Apokalypse des hl. Johannes: „Sie schwebten daher in weißen Kleidern; . . . und wir lebten zusammen das Leben der ewigen Liebe" (II 334/35).

Nach solchen Blicken in das Sein und die Erlebnisweise des Empfindsamen bleibt noch als eine wichtige Frage die nach seiner Stellung zur Tradition und zu den Gemeinschaftswerten, zu den objektiven Wertsetzungen überhaupt. Der Empfindsame steht in der Tradition des frühen 18. Jahrhunderts und den durch eine bürgerliche Kollektivmoral und durch überkommene christliche Forderungen bestimmten Wertsetzungen. Sieht man sich nun bei der Betrachtung von Wilhelminens Leben der Tatsache gegenüber, daß sie Hamburg und die Erinnerung an ihre erste, noch bestehende Ehe hinter sich läßt, dem „Zuge ihres Herzens" folgt und sich mit ihrem „Seelenfreunde" Webson heimlich trauen läßt, um mit ihm in abgeschiedener Einsamkeit zu leben, dann könnte man meinen, diese Frau fühle sich frei von den Gesetzen und Konventionen der bürgerlichen Gesellschaft, sie bewege sich ganz in den Lebensformen, die ihrer natürlichen Veranlagung entsprechen. Dieser Schein wird noch dadurch verstärkt, daß Wilhelmine, nachdem Webson sie aus ernster Lebensgefahr errettet hat, laut die Berechtigung dieser „freien" Liebe verkündet. Sie schreibt an Charlotte: „Kein Gesetz kann so grausam sein und mir die Verbindung mit

einem Manne verbieten, den ich *aus Pflicht lieben* muß, dem ich Leben und Gesundheit schuldig bin . . . in der Fülle der Dankbarkeit und Liebe gab ich ihm ungefordert eine Versicherung, die er so oft schon von mir verlangte" (II 177).

Ist nun Wilhelmine hier, wo sie dem „natürlichen" Drange ihres Herzens folgt, wirklich innerlich frei von der bürgerlichen Moral, von allen überindividuellen, gesetzten Wertesystemen? Sieht man genauer zu, so erkennt man, daß es nicht so ist, daß Wilhelmine vielmehr ihr Tun an einem überkommenen Wertesystem mißt, obwohl sie ihre eigenen Wertungen vor sich selbst und vor anderen geltend machen möchte. Wilhelmine steht, besonders im Anfang, ganz im Banne jener „eigentlich" allein gültigen, bürgerlichen Moral. Sie hatte nämlich mit Arend eine „Vernunftehe" geschlossen, in dem Sinne, daß sie ohne Rücksicht auf eigenen Liebesanspruch (sie kannte schon Webson) sich mit Arend verheiraten ließ, weil der gute Braun dazu riet. Den ihr angetrauten Mann aber liebt sie, — mag er sich auch bald genug als ein Unwürdiger erweisen —, weil er „wegen des Trauringes" von ihr geliebt zu werden verdient. Diese Haltung, durchaus die der Frühaufklärung, entspricht der Gelassenheit von Gellerts „Schwedischer Gräfin", jener problemlosen, selbstverständlichen Anerkennung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer moralischen Forderungen. So sehr diese Haltung an sich den rein individualistischen Wertungen der empfindsamen Wilhelmine zu widersprechen scheint, (vgl. ihre „Tugend") so steht sie doch in naher Beziehung zu ihrer vitalen Schwäche, ihrer Unfähigkeit zu persönlichen, verantwortungsvollen Entscheidungen. Gerade als Wilhelmine sich bedroht fühlt von einer außerehelichen Liebe, klammert sie sich um so fester an ihre bürgerliche Tugend, wobei es ihr gar nicht zum Bewußtsein kommt, daß sie dadurch nicht minder bedroht ist als durch das auf sich selbst angewiesene Ich. Der äußere Halt, die bürgerliche Tugend, zerbricht ihr unter den Händen. Dieses Zerbrechen aber führt sie nicht zur demütigen Erkenntnis ihrer eigenen Schwäche, sondern zu einem noch krampfhafteren Sichanklammern an die Berechtigung des eigenen Tuns. Die spontan ausbrechende Liebe und Hingabe nämlich, die für einen Augenblick ungehindert war von der Sorge, wie das eigene Ich und seine selbstgerechte Tugend dabei fahren werde, wird nun von Wilhelmine zu einer *Pflicht* umgestempelt, um so die Souveränität des eigenen Ich neu zu sichern. Von hier aus erscheint es deshalb als äußerst fragwürdig, — obwohl hier offenbar ein Streben vorliegt, sich Rechenschaft zu geben über das eigene Tun — ob jenes nachträgliche Bekenntnis Wilhelminens zu ihrer „Pflicht" einem neuen „Sollens-

erlebnis“ [1]) entspringt, dem ehrlichen Glauben, daß „Neigung“ und freie Selbstentscheidung höher zu bewerten seien als „Ehre“ und „Gesetz“ (vgl. den Konflikt zwischen ihnen, II 95 ff.). Es erscheint vor allem deshalb so fragwürdig, weil dieser als „auch“ berechtigt verkündeten neuen Moral Wilhelminens eine letzte innere Überzeugung der eigenen Wertigkeit fehlt; weil sie im Grunde ein ohnmächtiger, aber um so lauterer Protest gegen eine „eigentlich“ allein gültige bürgerliche Moral ist. Grundsätzlich dieselbe Haltung nimmt Wilhelmine gegenüber den christlichen Sittengesetzen ein. Solange sie äußerlich noch nicht mit ihnen gebrochen hat, bekennt sie sich unzweideutig zu ihnen: „Die priesterliche Einsegnung war ein Befehl Gottes, mit unauflöslicher Treue aneinander gebunden zu bleiben bis ins Grab“ (I 205). Als jedoch ihre subjektiven Liebes- und Lebensansprüche einen Konflikt mit diesen klar erkannten und zunächst auch anerkannten Normen heraufbeschwören, da sucht sie nach eigenen Normen, obwohl auch hier die Kräfte nicht ausreichen, dem göttlichen Nomos gegenüber die Antinomie des Menschlichen völlig so zu behaupten wie der spätere Freiheitsidealismus, der sich bewußt auf die „Erzeugung der Gesetzesform“ (Kant) richtete. Die Seele dieser Empfindsamen, die aus sich nicht fähig ist, „um der Seligkeit willen gewaltsam sein zu können“ [2]), versagt gegenüber den — menschlich gesehen — zu hohen Forderungen, die die christliche Sittengesetzlichkeit an sie stellt. („Ich habe mit meiner Neigung gestritten wie mit einem Ungeheuer“, I 326.) Sie versagt vor allem deshalb, weil mit den Forderungen nicht mehr zugleich die übernatürliche Kraft zu ihrer Verwirklichung gegeben ist, weil diese Forderungen nicht mehr unter dem eigentlich christlichen Aspekt, in der seinsmäßigen Verbundenheit mit den geglaubten Offenbarungsinhalten gesehen werden. Da Wilhelmine nun einerseits jene hohen Forderungen nicht erfüllen kann, andererseits aber ihre Veranlagung und ihre Liebe zu Webson sie dazu drängen, sich ganz ihrem subjektiven Fühlen zu überlassen, so tritt das Bestreben hervor, sich selbst zu rechtfertigen und „die Idee des Guten selbst zu entrechten“ [3]) und herabzusetzen; eine Tendenz, die am Schluß ihren Höhepunkt erreicht, wo die eigene Seele als „wohlwollend“ gewertet und der göttlichen Vorsehung gegenübergestellt wird als einer „Barbarin, die Vergnügen am Schmerz der Sterblichen findet“ (II 256). Und doch taucht neben solcher aus dem Ressentiment erwachsenen Selbstwertung immer wieder das Bewußt-

---

[1]) E. Spranger: Lebensformen, 1930, S. 284.

[2]) M. Wieser: Der sentimentale Mensch, S. 213.

[3]) M. Scheler: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, S. 196.

sein auf, daß es überindividuelle, gültige Gesetze doch gibt, und daß ein Verstoß gegen sie Schuld bedeutet. Gesteht Wilhelmine doch von ihrer Liebe zu Webson: „Ich kenne meine Schuld und beharre darin; ich weiß die Strafbarkeit meiner Vergehen, und doch gefällt sie mir“ (I 336). Ebenso erscheint diese „Transparenz der wahren, objektiven Werte durch die Scheinwerte hindurch“ [1]), wenn Wilhelmine, gleich nachdem sie die Gottheit als eine „Barbarin“ geschmäht hat, sich selbst, der „Frau von zwei Männern“, die alleinige Schuld an ihrem Unglück beimißt. Trotzdem aber ist dieses Schuldbewußtsein weit entfernt von dem christlichen Sündenbewußtsein, für das ein Fehltritt deswegen etwas so Ungeheuerliches wird, weil er vor Gott getan ist. Dem christlich denkenden und gläubigen Menschen bleibt dabei die Hoffnung, daß die Sünde von ihm genommen wird durch die Gnade Gottes, gegen den sie sich richtete. Wilhelmine dagegen erkennt keinen gütigen Gott über sich und ihrer Schuld, ihr selbst fällt die undurchführbare Aufgabe zu, sich zu rechtfertigen, soweit sie es nicht vorzieht, sich selbstquälerisch und selbstgenießerisch in das Gefühl ihrer Verworfenheit und tragischen Schuld zu versenken. Dabei sucht sie den wahren Anteil der Schuld von sich zu wälzen und einer „grausamen Gottheit“ zuzuschieben, die dem „Glück des Sterblichen“ im Wege ist. Diese hinter dem Leben gefühlte göttliche Macht ist nicht mehr der christliche Gott, es ist ein Dämon, der dem Irrationalismus der Seele und den Ansprüchen auf autonome Lebensgestaltung eine feindliche Welt gegenübergesetzt hat und dem Menschen auch persönlich als grausamer Feind gegenübersteht. Eindrucksvoll erscheint diese Umdeutung Gottes zu einem Dämon in der folgenden Schilderung Wilhelminens: „Verhängnis schreckliche Gottheit! Wie gern möchte ich dich leugnen, selbst indem mich deine schwere Hand daniederdrückt! Dort sitzt es auf einem Throne von rauhen Felsen: seine Füße ruhen auf einem brausenden Wassersturze, schwarze Gewitterwolken bekrönen sein Haupt: da sitzt es und teilt mit der linken Hand seinen Sklaven, den Sterblichen, Verbrechen, Torheiten, Fehler und Freuden aus und hält in der Rechten die Geißel des Gewissens, um ihren Rücken zu züchtigen, wenn sie taten, was sie *mußten*, wenn sie genossen, was es ihnen darbot. Sein Meduſenblick verwandelt jedes Vergnügen in Schmerz“ (II 308). So wird dieses Erlebnis der menschlichen Ohnmacht und des Unglücks nicht zu einem Einfallstor für außermenschliche, göttliche Möglichkeiten und Hilfeleistungen, sondern überall bleibt es durchzogen von dem Grundgefühl des empfindsamen Seelenlebens, von dem Glauben an die Güte

[1]) Vers., S. 74.

der eigenen „wohlwollenden Seele“; es offenbart sich darin das Streben, zur „Freiheit“, zur gesetzgeberischen Kraft des eigenen Wollens zu gelangen, sowie das Ressentimentgefühl der unschuldig Verfolgten. Anm. 2.

Zwar fließen hier, im letzten Teil des Romans, Züge in das Bild Wilhelminens, die mehr auf eine andere Lebensform als die des Empfindsamen hinweisen, auf den faustischen Menschen der Sturm- und Drangzeit nämlich, der, hingerissen durch die Abgründe des Gefühls, sich auflehnen m u ß gegen die höheren und höchsten Autoritäten, um dann am Ende doch zu „zerscheitern“. Wilhelmine sieht sich nicht mehr als ein unglückliches Einzelwesen, sie sieht und erlebt an sich das Geschick der „Sterblichen“ schlechthin, die von der Gottheit zum Untergang bestimmt sind, weil „sie taten, was sie mußten“, weil „sie genossen, was es (das Verhängnis, die Gottheit) ihnen darbot“ (II 308). Bedeutet aber diese Wandlung Wilhelminens in jeder Beziehung einen Bruch mit ihren empfindsamen Lebens- und Erlebnisformen? Man kann allerdings daran zweifeln, ob diese vitalschwache, an sich ganz undämonische und unkünstlerische Natur Wilhelminens eines künstlerischen Schaffens im Sinne des Sturm- und Dranggenies und einer zum Wahnsinn gesteigerten Maßlosigkeit des Erlebens, einer „offenen“ Verzweiflung und Empörung gegen die Gottheit fähig ist. Daran aber kann man nicht zweifeln, daß in der Empfindsamkeit, die sich, wie bei Wilhelmine, auf dem Glauben an eigene Güte und Größe, auf einem eudämonistisch und ästhetisch bestimmten Lebensgefühl gründet, die inneren Möglichkeiten und Voraussetzungen zu einem solchen Umbruch gegeben sind; und auf diese Möglichkeiten kommt es hier in erster Linie an, nicht auf die individualpsychologische Richtigkeit von Wilhelminens Charakter. Die wesentlichen Züge aber, die dem Stürmer und Dränger, dem „kleinen Gott der Welt“ von der Empfindsamkeit her mitgegeben sind, — Eudämonismus, Autonomiestreben, irrationaler Glaube an die „Tugendhaftigkeit“ und „göttliche Kraft“ der eigenen Seele —, erscheinen in charakteristischer Umformung auch bei der „faustischen“ Wilhelmine. Während nämlich die empfindsame Wilhelmine die christlichen Gesetze zu überdecken suchte durch subjektives Wollen, tritt sie, mit faustischen Zügen begabt, dem als Gegner erkannten höheren Wesen offen gegenüber und versucht, die eigene Güte gegen seine Grausamkeit „auszuspielen“. Sie empfindet, da der beginnende Wahnsinn die bisherigen empfindsamen Verdrängungen löst und die eigene Seelenlage in die grellsten Beleuchtungen rückt, den eigenen Zustand nicht nur als bemitleidenswert, sondern als verehrungswürdig. Der Untergang dieser „wohlwollenden Seele“ durch die „barbarische Gottheit“ erscheint ihr als das tragisch-fatalistische Zugrundegehen des Guten

durch das Böse, durch eine unangemessene Welt und sinnlose, grausame Weltordnung. Aus diesem Gefühl der eigenen sittlichen Größe erwächst ihr die Kraft, inmitten ihres physisch-psychischen Zusammenbruches neue, schöpferische Fähigkeiten zu entwickeln. In ihren Zeichnungen herrscht nun nicht mehr nur „Fleiß, Genauigkeit und Mühe", sondern es „wimmelt darin alles von Fehlern der Zeichnung, Unregelmäßigkeiten und Spuren des Genies", der „Schwung der Einbildungskraft und Empfindung" darin ist derart, daß er „dem größten Meister Ehre machte" (II 303). Damit aber und mit den phantastisch-genialen Schilderungen ihrer Seelenzustände und Visionen erscheint auch das Aufbrechen einer neuen, autonomen Haltung, vor allem im Bereiche des Ästhetisch-Künstlerischen. (Weiteres darüber in Teil C.)

Daß aus der „Wilhelmine Arend" ein Bild der Empfindsamkeit in ihren wesentlichen Zügen zu entnehmen ist, das dürfte wohl aus den Belegstellen hervorgehen, die meiner Ausführung bis hierher zugrunde liegen. Ob aber Wezel die Erscheinungsformen dieser Empfindsamkeit jeweils in dem Sinnzusammenhang gesehen hat, in den sie ihrem Wesen nach gehören, ob er sich als Außenstehender der Empfindsamkeit genähert, sich in sie hineingefühlt hat. oder ob er selbst ihr angehört, davon wird grundsätzlich im Teil C, im Zusammenhang mit dem Leben und mit anderen Werken Wezels zu sprechen sein. Hier handelt es sich vorerst um die zweite geistesgeschichtlich interessierende Komponente: Die Aufklärung, vertreten durch Dr. Braun, Dr. Irwing und — so muß man hinzufügen – Wezel selbst, der in seinen skeptischen Randbemerkungen und in seiner Vorliebe für Braun und die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise keinen Zweifel läßt über die Art seiner persönlichen Stellungnahme. Offen, mit scharfer, oft beißender Kritik und Satire geht Wezel gegen die Empfindsamkeit, ihre Gefühlhaftigkeit vor. Nicht genug damit, daß er schon im Vorwort seinen Gegenstand, die Empfindsamkeit, gewaltsam von sich stößt, („Was kann er – der Verfasser — für die wunderlichen Meinungen seiner Personen?") spricht er gleich auf den ersten Seiten von seiner „Heldin" in einer Weise, die für diese selbst wie für ein eindringendes Verstehen seitens des Dichters gleich unzuträglich ist. Eine ganze Serie lächerlicher und rührseliger Empfindsamkeitstermini legt er ihr in den Mund, und sie bringt diese nicht einmal selbst vor, sondern wir erfahren davon aus zweiter Hand, durch einen Brief Brauns, der sich sehr despektierlich über das „Wimmern und Winseln dieses empfindsamen girrenden Wesens" (I 4) (Wilhelminens!) äußert, und der ein Urteil Arends über seine Frau wiedergibt, worin dieser in nicht minder unliebenswürdiger Weise mit der schwächlichen Gefühlhaftigkeit

seiner Frau „aufzuräumen“ gedenkt: „Sie wissen ja, wie meine Frau ist, sagte er. Wenn man nicht gleich eine Tränenflut bei der Hand hat, sobald ein rauhes Lüftchen sie anweht, so denkt sie gleich, man liebt sie nicht mehr. Sie wird sich schon daran gewöhnen, daß ich itzo mit ihr umgehe wie andere Ehemänner mit ihren Weibern“ (I 13). Die „Heldin“ könnte solchen Äußerungen gegenüber wohl mit einigem Recht den Anspruch erheben, mit etwas besseren Empfehlungen in den Roman eingeführt zu werden. Aber es kommt Wezel weniger auf eine Empfehlung als vielmehr auf eine Absage an die Empfindsamkeit an, die er kraft seiner verstandesmäßigen Überlegenheit und kühlen Satire vollziehen zu können glaubt. Besonders anfällig ist dieser Art von Kritik gegenüber die Empfindsamkeit geistiger Unterschichten, wie sie sich in Dithmar und Geißing personifiziert. Wo hier eine Kritik des verstandesmäßigen Aufklärers einsetzt, da richtet sie sich primär, ihrem Wesen und ihrer Intention nach durchaus nicht auf ein verstehendes Erfassen und Durchdringen der Empfindsamkeit; sie kann ebensowenig dichterische Substanz schaffen; indessen trifft sie doch durch scharfes Analysieren und beißenden Spott die Gefühlhaftigkeit der Empfindsamkeit sowie die Auswüchse der abgesunkenen, völlig substanzlosen Empfindsamkeit oft geradezu vernichtend. Darüber hinaus aber gewährt diese Kritik auch bisweilen unvermittelte Einblicke in die empfindsame Wesenshaltung; so, wenn sie das eigentlich komische Element der Empfindsamkeit aufgreift: Eine gewisse „raideur de mecanique“ [1]) im Vital-Seelischen, ein fast berechenbares, vorherzusehendes Verhältnis von physischer Ursache und psychischer Wirkung (Anm. 3). Man untersuche daraufhin etwa die Schilderung Dithmars und einer nächtlichen Mondschwarmszene: Glockenschlag 12, Mitternacht, wird Dithmar unter dem Einfluß des Vollmondes von der „Begeisterung“ ergriffen: „Sie faßt mit gewaltigem Arme meine Seele; sie schleppt mich beim Haar zum dämmernden Garten“ (I 277 ff.). Daß es Wezel bei solcher Darstellung tatsächlich darum geht aufzuzeigen, mit welcher Zwangsläufigkeit und fast naturgesetzlich kausalen Notwendigkeit sich gewisse empfindsame Reaktionen einstellen, wird klar, wenn er mit bezug auf Dithmar sagt: „Wie Leute, die mit Gicht und Flüssen geplagt sind, den Mondwechsel so pünktlich als im Kalender vorherzusagen wissen, so kündigte er viele Tage vorher an, wann der Mond zum ersten Male wieder frühzeitig aufgehen würde. Seine Empfindsamkeit richtete sich mit ihrer Ebbe ud Flut, so sehr als das Meer, nach den Veränderungen des Mondes“ (I 274 ff.). Dieses Element des

---

[1]) H. Bergson: Le rire, Paris 1930; Libr. Alcan, S. 10.

Komisch-Mechanischen ist vor allem erfaßt in dem empfindsamen Streben nach Überwindung der dualistischen Liebesformen durch eine „reine Liebe". Da nämlich Wilhelmine in ihren schwärmerischen Illusionen nicht durch zu nahe Berührungen seitens Dithmar gestört sein will, „so ging der begeisterte Dithmar daher und stritt mit Angst und Mühe wider den inneren Drang; sobald er etwas weniger auf sich Acht gab, so krochen die Delinquenten aus dem Schubsacke hervor; doch kaum wurde ers gewahr, so brachte er sie hurtig wieder an ihren vorigen Ort in Verwahrung" (I 282). Wieso dieses Hemmen des Liebesdranges, das Versteckspielen mit der sinnlichen Liebe komisch wirken muß und kann, das hat Wezel offenbar gut erkannt; daß aber auf dem Grunde solcher komischen Verdrehung, Umbiegung und Hemmung des Lebensgefühls eine ernste Tragik ruht, diese Erkenntnis erscheint nicht in Wezels Schilderungen. Eine Tragik, die darin liegt, daß der Empfindsame, während er krampfhaft nach „reiner Liebe" und nach Überwindung der natürlichen Liebe strebt, doch seins- und erlebnismäßig ganz angewiesen bleibt auf sinnlich-seelisches Fühlen, daß ihm außer diesem Fühlen überhaupt kein seelischer Raum und keine geistige Substanz mehr bleibt, wodurch ein Überwinden und Einordnen vollzogen werden könnte. Bezeichnend ist es, daß für die rationalistische Sehweise Wezels diese Tiefensicht nicht in Betracht kommt; denn auch der Rationalismus hat ja seinerseits in nicht geringerem Maße als die Empfindsamkeit den Zugang zu christlichem und kosmischem Welterleben, die Fähigkeit zu sinngemäßer geistiger Durchdringung und Überhöhung der natürlichen Lebensbereiche aufgegeben und verloren. Das gilt nicht nur für den moralisierenden Rationalismus der Wochenschriften, hinter dem sich so oft, nicht anders als in der Empfindsamkeit, die Sinnlichkeit nur versteckt; das gilt auch für den empiristisch gefärbten Rationalismus Wezels, der grundsätzlich nur an die „Vernünftigkeit" der rein natürlichen, triebhaften Liebe glaubt. Denn auch hier fehlt ja der Raum für eine Ordnung der menschlichen Kräfte, es fehlt die Erkenntnis, daß nicht in einer Aufspaltung des menschlichen und natürlichen Lebens nach der einen oder anderen Seite hin eine sinnvolle Lösung liegt, es fehlt die Erkenntnis, daß es eine reine Liebe geben kann, die in der Tat sinngemäße Überwindung und Überhöhung des Lebens ist; eine Überhöhung, die exemplarisch geworden ist an den Helden der Legende und der französischen Barocktragödien. Bezeichnend für Wezels Haltung ist auch die Art der Charakterisierung in den obigen Partien: ein skeptisch überlegenes, dabei hart zupackendes Charakterisieren, das auf einen scharfen und kritischen Beobachter hinweist, einen Menschen, der anderes an den Dingen sehen will als einen

verschwimmenden Zusammenhang mit eigenem Fühlen, der Umrisse, Linien, charakteristische Einzelheiten sehen will, um daran Tatsächliches fast konkret zu fassen und zu erfassen (Anm. 4). Dieses Bestreben tritt auf der Folie empfindsamen Naturgefühls besonders deutlich hervor in manchen Naturschilderungen: „Ein schwacher Morgenschimmer färbte den Himmel und verwandelte die Sterne in erlöschende Punkte: hier und da in der Nachbarschaft krähten sich Hähne abwechselnd ihren hellschallenden Morgengruß zu; die Frösche im fernen Sumpfe plauderten schon längst in geschwätziger Laune; in den Zweigen der Hecken und Bäume neckte hier und da ein zwitscherndes Vögelchen die brütende Gattin, . . . Fische hüpften plätschernd im Teiche empor und schnappten nach frischer Morgenluft . . . Jeder Laut, jedes Geräusch war in der dämmernden Stille hörbar" (II 143). In solchen Schilderungen offenbart sich mehr als eine bloße Reaktion des verstandesmäßigen Aufklärers auf die Künstlichkeit und Sentimentalität empfindsamer Erlebnisweise. Es zeigt sich darin ein Spüren und liebevolles Belauschen der Natur, das den Weg weist in die eigentlichen Wesenszusammenhänge der Wezelschen Weltanschauung. Diese Liebe für das Natürliche nämlich ist „im tiefsten Grund nicht am Künstlichen auszurichten, sondern am Übernatürlichen" [1]), ist nur eine Erscheinungsform seines sensualistisch-materialistischen Weltglaubens, und nur von da aus ist letztlich seine Bekämpfung der Empfindsamkeit als einer „Krankheit" zu verstehen (Anm. 5). Wezel betrachtet diese Empfindsamkeit ganz vom Gesundheitsgefühl des natürlich-vernünftigen Menschen aus, „natürlich" und „vernünftig" zwar meistenteils im Sinne des Aufklärungsdogmatismus. Als „Krankheit" nämlich erscheint ihm jedes Verhalten und jede Denkweise, die nicht natürlich erkennbaren Beweggründen entspringt. Im Sinne von Lockes Empirismus läßt er – oder die Gegenspieler der Empfindsamen – von den körperlichen Organen des Menschen und von der Art, wie die „Maschine" funktioniert, die Gesundheit des ganzen Menschen abhängen. Dr. Irwings Aussprüche erinnern in dieser Beziehung sogar eher noch an Humes positivistische Philosophie, die alles Geistige, natürliche und übernatürliche Religion, Wissenschaft und jede intellektuelle Tätigkeit an die Materie versklavt oder an den französischen Materialismus eines Holbach und Diderot, wonach Tugend und Laster von demselben Gesetz beherrscht sind wie der fallende Stein, von der natürlichen Schwerkraft nämlich. Ganz in diesen Traditionen steht Irwing, wenn er

[1]) G. Müller: Aufklärungszeitalter; Literaturwiss. Jahrb., Bd. 6, S. 94.

sagt: „Die Vegetation ist die Mutter alles unseres Denkens und Tuns; wer gut vegetiert, ist gesund; wer gesund ist, denkt und empfindet auch gesund; wer gesund denkt und empfindet, handelt auch gesund: das hängt alles zusammen wie ein Paternoster“ (I 92). Dr. Braun, der menschenfreundlicher und fühlender als Irwing dargestellt ist, huldigt, wenigstens theoretisch, derselben materialistischen Weltauffassung. An Wilhelmine, die sich mit Todesgedanken quält, schreibt er: „Sie sind krank, an Leib und Seele krank; denn ein gesunder Mensch denkt nicht an den Tod. Wenn er kommt, ist er da; und wenn wir tot sind, verwesen wir, und was kümmerts mich, ob das bißchen Wasser, Blut und Fleisch, das ich mit ins Grab bringe, einen Apfel, eine Pflaume oder einen Grashalm nährt? Vor mir hats ja schon vielen Millionen Geschöpfen seit dem Anfange der Welt gehört“ (II 261). Hier ist das „Problem der Palingenesie“ [1]), das seit Leibniz das 18. Jahrhundert beschäftigte, einer einseitig materialistischen Deutung verfallen, ja, als solches eigentlich überhaupt nicht mehr vorhanden; denn nicht vom Fortleben eines Individuums ist hier die Rede, sei es auch nur unter primitiveren Lebensformen, sondern von der chemischen Zersetzung von „Wasser, Blut und Fleisch“ in pflanzliche Nährstoffe. Das ist die „Sache“, auf die der „vernünftige Mensch“ einzig und allein sieht, wo es sich um den Tod handelt. „Nebenumstände“, ja, „Hirngespinste“ und „abgeschmackte Grillen“ sind alle weiteren Gedanken über den Tod. So ist für diesen Aufklärer und Naturwissenschaftler, Dr. Braun, Vernunft mit Natur in einem letzten Sinne identisch, die Natur aber mit bewegter Materie. Ob dieser in der „Wilhelmine Arend“ erscheinende eindeutige Materialismus in allen Punkten identisch zu setzen ist mit Wezels eigener Weltanschauung, das soll hier nicht entschieden werden. In seiner Grundeinstellung jedenfalls, der des Empirismus, stimmt er mit ihm überein. Grundsätzlich werden in der „Wilhelmine Arend“ alle Erscheinungen, die aus einer außerhalb des Natürlichen gelegenen Sphäre in die Welt des Empfindsamen hineinragen, vom Natürlichen her verstanden, bezw. mißverstanden. Wezels ganzer Spott, seine überlegene Skepsis wendet sich gegen die „Seelenliebe“ und „Freundschaft“, die er für nichtssagende Schwärmerei (I 240) oder aber für ein Versteckspielen mit der natürlichen, durchaus sinnlich bestimmten Liebe hält. So reflektiert er über Wilhelminens zärtliche Empfindungen für Webson: „Bei allen anderen hätte das für Empfindungen der Liebe gegolten, aber Madame

---

[1]) Aufsätze zur Literatur- und Geistesgeschichte von Unger (1. Aufsatz) 1931.

Arend, die nach ihren Grundsätzen keinen Mann ohne Trauring lieben durfte, nannte es Gefühl der Freundschaft, und unter diesem Namen konnte sich die Liebe ungehindert in ihrem Herzen festsetzen, ohne daß ihre Grundsätze etwas dawider einwandten, wie in manchen Ländern oft eine verbotene Ware unter dem Namen einer unverbotenen heimlich eingeführt ist" (II 224 ff.). Daß die Ausdrücke empfindsamer Seelenliebe mehr sein könnten als eine „schwärmerische Floskel" (I 240), daß ihr tieferer Sinngehalt in eine andere Richtung weisen könnte als ihr jeweiliger Sprachgebrauch, das wird von Wezel nirgendwo angedeutet; vielmehr ist diese „reine Liebe", an der triebhaft-natürlichen Liebe gemessen, nur ein „schwächerer Grad der Liebe" (I 254), mit jener im Ursprunge gleich. Nach Irwing sind „alle die süßen Qualen der Liebe meistens nichts als eine Viertelunze Wasser, die sich in den Absonderungsmaschinen des Kopfes angehäuft hat und einen Reiz im Gehirn verursacht oder eine Zitterung sehr empfindlicher Nerven" (II 125). Solches „Verstehen" führt zwar nicht auf den Grund empfindsamer Phänomene, läßt aber Rückschlüsse zu auf die Konsequenzen dieses Materialismus, der sich nicht damit begnügt, den Dualismus der empfindsamen Liebe aufzuheben und nach der Seite der Sinnenliebe hin zu vereinfachen, sondern der darüber hinaus für sie eine naturwissenschaftliche Begründung und „Erklärung" bereit hält, die jede Liebe in einen Monismus, einen seelenlosen Stoff auslaufen läßt. Dieselbe Tendenz liegt der „Erklärung" religiöser Phänomene zugrunde, die zunächst rein psychologisch als Erscheinungsformen menschlicher Furcht angesehen werden. Wilhelminens religiöse Vorstellungen z. T. so zu erklären, möchte angehen, aber Wezel gibt höchstpersönlich dazu folgende verallgemeinernde Erläuterung: „Sich für große Verbrechen — sie mögen es wirklich oder nur in der Einbildung sein — durch Beschwerlichkeiten und selbstgewählte Schmerzen zu strafen und in dieser eigenen Bestrafung Beruhigung zu finden, ist dem Menschen so natürlich, daß die Melancholie tugendhafte, rechtschaffene Herzen unmittelbar darauf führt, auch wenn ihre Religion ihnen ganz andere Beruhigungsmittel empfiehlt. Vielleicht kann auch der Mensch, der sich wie Madame Webson fest überredet, daß er in wenigen Wochen oder Monaten sterben wird, nichts Besseres tun, als wenn er die Furcht vor den künftigen Strafen dadurch verringert, daß er einen Teil davon schon vor dem Tode zu leiden und durch die freiwillige Erduldung derselben die göttliche Gerechtigkeit zu entwaffnen glaubt" (II 290). Solche Psychologisierung der eschatologischen Glaubensbereiche des Christentums bedeutet nun für das christliche Lebensbild eine mindestens ebenso große „Verschiebung" und „Verschiefung" (Wieser) wie die des Empfindsamen für das

natürliche Lebensbild, bedeutet das Ende des Christentums als eines Seinswertes überhaupt, denn Religion zum Zwecke der „Beruhigung", als „Einbildung", durch die sich eine andere „Einbildung" (die Empfindsamkeit nämlich) heilen läßt (II 289), Tugendübungen als „Beruhigungsmittel", als „Ausweg aller Trübsinnigen", das gibt doch nur den Weltglauben des Aufklärers, nicht aber christliche Glaubensinhalte wieder. Hier, in der Abgrenzung des Menschen gegenüber dem Übernatürlichen, nicht in seiner Abgrenzung gegenüber dem Natürlich-Biologischen liegt nach Braun und Irwing die einzig notwendige, naturgemäße Begrenzung des Menschlichen. Daher werden religiöse Vorstellungen rein psychologisch gedeutet, denn das heißt für den Empiriker Lockescher Observanz, daß sie in einem kausalen Zusammenhang mit physiologischen Bedingtheiten stehen. Irwing ist es wiederum, der diese letzten Konsequenzen zieht und für die Religion und ihre Begleiterscheinungen in noch nicht „aufgeklärten" Zeiten auch die „Viertelunze Wasser" (II 125) verantwortlich macht: „Sonst, da die Leute nichts als Teufel, Gespenster und abergläubische Religion im Kopfe hatten, nannte man's geistliche Anfechtungen, Trübsale, Armut des Geistes, jetzt heißt's Empfindsamkeit; andere Zeiten, andere Namen" (II 125).

Auch die Gemeinschaftsformen der Gesellschaft werden am „Natürlichen" gemessen und daran auf ihre Berechtigung hin untersucht. Braun erklärt Wilhelmine, die sich noch nicht so frei fühlt von allen „Vorurteilen": „Die Einrichtung (Ehe) ist freilich einmal da; aber wenn Sie sich unentdeckt von dem Zwange der Einrichtung befreien können, so kehren sie in den Stand der Natur zurück, wie er noch unter so vielen Völkern unverfälscht sich erhalten hat" (II 109). Hier erscheint die für die Aufklärung so bezeichnende Verlagerung der letzten Gesetzmäßigkeit in die Naturgesetzlichkeit einerseits und in das Glückseligkeitsstreben des Menschen andererseits. „Der Stand der Natur", das in primitiver Vitalität gebundene, menschlich und kulturell nicht geformte Leben und das „Zurückkehren" dahin wird, wie bei Rousseau, nicht als Gefahr, als Versinken in ein triebhaft animalisches oder vegetatives Leben gesehen, sondern als Zurückkehren in ein reines, naturgemäßes, „unverfälschtes" Leben, in eine Gesetzmäßigkeit, die, weil sie von allgemein menschlicher Gültigkeit ist, für den Aufklärer auch von letzter Gültigkeit ist. Ohne Zweifel ist dieser „unverfälschte Naturzustand vieler Völker" eine Ideologie, denn bei näherem Betrachten würde sich wohl erweisen, daß vielleicht einzelne Menschen und Schichten dieser Naturvölker sich ungehemmt dem „natürlichen" Leben überlassen können, daß aber keine, auch nicht die primitivste menschliche Gemeinschaft sich auf subjektive Willkür und Triebhaftigkeit des einzelnen

aufbauen kann; und daß gerade da, wo diese „natürliche“ Gesetzmäßigkeit herrscht, kein Paradies der Glückseligkeit zu finden ist, sondern eine Gewaltherrschaft des Stärkeren, eine Knechtung des Menschen durch eigene und fremde Triebe. Diese Natürlichkeitsideologie, die von den frühesten Anfängen der Aufklärung an einen großen Bestand ihrer Idealsetzungen umfaßte neben oder in der Auseinandersetzung mit den Fortschrittsidealen, steht, wie auch in der „Wilhelmine Arend“ zu verfolgen ist, in direktem Zusammenhang mit dem Weltglauben des Aufklärers; dem Glauben nämlich, daß dem Glückstreben des Menschen notwendig eine diesseitige glückliche Welt entsprechen muß.

Wenn Braun sich so grundsätzlich ausläßt über die „Vorurteile“, „Einrichtungen“ und „Gewohnheiten“ der gegenwärtigen, naturentfremdeten Gesellschaft, so geschieht das aus der Empörung darüber, daß diese Gesellschaft „die Leute zwingt, unglücklich zu sein“ (II 85). Weil Wilhelmine und Webson selbst die „Überlegung“ und „Entschlußkraft“ fehlt, um sich „durch die Hindernisse hindurchzureißen“ (II 104) und sich ihr Glück zu sichern, macht sich der Aufklärer zum tätigen Anwalt ihres Glücks, das für ihn wie für die Empfindsamen nicht nur viel und Wertvolles, sondern alles, den Lebenswert bedeutet. Das tritt zutage in einem Ausspruch, wo Braun das subjektive Ich, dessen Existenz notwendig mit diesem Lebenswert verknüpft ist, als letzten festen Punkt bestehen läßt nach den bedeutsamen Grenzverschiebungen, die sich zwischen ihm, „Gott“ und „Welt“ als normativen sittlichen Kräften im Laufe des 18. Jahrhunderts vollzogen haben. Braun sagt nämlich: „So ein allerliebstes Paar, das sich liebt, wie die Engel im Himmel, das vor Gott schon längst ein rechtschaffenes Ehepaar ist, das soll's vor der Welt nicht werden und kommt um Ehre und guten Namen, wenn es sich nur liebt“ (II 95). „Gott“, „Welt“ oder das „allerliebste Paar“, wer hat hier Recht? Daß Gott hier als eine Norm, mit der man rechnen muß, überhaupt nicht in Frage kommt, ist ohne weiteres ersichtlich. „Schon längst“ hat er seine Einwilligung zum Denken und Empfinden der beiden Menschen gegeben, um die es sich handelt. Selbstverständlich war es, — und mit Selbstverständlichkeiten beschäftigt man sich nicht ernsthaft —, daß Gott seit dem Augenblick, wo beide sich lieben, seine Einwilligung zur Ehe gegeben hat; nichts anderes bedeutet doch wohl diese fast naive Gleichsetzung: „Ein Paar, das sich liebt — das vor Gott ein Ehepaar ist.“ Wozu, so fragt man sich, braucht es da noch einen Gott, wo doch hic et nunc nur durch menschliches Wollen eine Entscheidung getroffen wird? Man kann ihn, so scheint es, noch nicht entbehren als letzte äußere Bestätigung des berechtigten eigenen Fühlens und des vernünftigen Denkens. Gott ist für diese natürliche

Theologie „der kosmologische und ethische Grenzbegriff, der die Funktion hat, die Unbedingtheit der Erkenntnis und der Sittlichkeit des Vernunftwesens auszudrücken. Er ist die Unendlichkeitsfunktion des reinen Vernunftwesens“ [1]). Gegen die Welt aber, die des frühen 18. Jahrhunderts, wird hier der eigentliche Vorwurf erhoben, denn mit ihr muß man vor allem rechnen und sich auseinandersetzen, der Vorwurf, daß sie sich einem Menschenpaar hemmend in den Weg stellt, „das sich nur liebt“, das aber gerade in der Liebe sein Glück findet. Zwar hatten in Brauns eigenem Leben Vernunft und Humanität den Primat innegehabt. In seiner Jugend nämlich hatte er der Liebe zum schönen Suschen entsagt, nein er hatte sie vergessen über dem Interesse an einem wissenschaftlichen „apparatus“, den einer seiner Freunde bei seinem Tode hinterlassen hatte; er hatte alles vergessen über dem eifrigen Bemühen, den „apparatus“ zum Nutzen und Wohle der Witwe möglichst günstig zu versteigern. In der Mahnung, die er an Webson ergehen läßt, steckt noch etwas von jener älteren festen Sicherheit, die die Kollektivmoral dem Handeln vorschrieb und verlieh: „Man muß der Empfindung niemals den Zügel schießen lassen und beständig fest im Sattel sitzen, damit das Herz nicht mit uns durchgehen kann“ (I 355). Für das Leben also forderte der Aufklärer Beherrschung, nicht Unterwerfung unter die Gesetze der äußeren und inneren Natur. Und doch macht sich, wie schon angedeutet wurde, auch innerhalb des Wezelschen Werkes eine Tendenz der Auflockerung bemerkbar; Tendenzen und neue Zielsetzungen, die vom Boden der Natürlichkeitsideologie aus bereits programmatisch verfochten waren, die sich gegen die Gesetze und Gewohnheiten der Gesellschaft wandten, weil sie dem „natürlichen“ Glück des einzelnen widerstanden. Von diesen Tendenzen subjektivistischer Lebenshaltung zeigt sich Braun bereits ganz durchdrungen, auch im praktischen Leben, wenn er mit dem ganzen Aktivismus des gläubigen Aufklärers die Ehescheidung Wilhelminens und ihre Wiederverheiratung mit ihrem Seelenfreunde Webson betreibt. Und zwar läßt ihn nicht augenblickliches Mitleid die Partei Wilhelminens gegen die bürgerlichen Gesetze ergreifen; vielmehr kommt bei dieser Gelegenheit nur sein latenter aufklärerischer Individualismus zum Durchbruch, der nun die Gesellschaft und ihre Gesetze als Feinde des nach Glück strebenden Individuums beschimpft. Dem Advokaten Lorenz schleudert er verachtungsvoll entgegen: „Du sprichst wie ein Mensch, der keine Ehre im Leibe hat“ (II 86) nur deshalb, weil dieser Mann Argumente gegen die Ehescheidung vorbrachte, die geistig einer früheren Auf-

---

[1]) Eschweiler: Die zwei W. der neueren Th., S. 62.

klärungsepoche angehören, und die zwar die Gelassenheit jener Epoche völlig als Charakterlosigkeit erscheinen lassen: „Ein Mann ist ein Mann," sagt Lorenz, „ob ich einen grünen oder roten Rock anziehe, das gilt mir gleich, wenn's nur ein Rock ist" (II 86). Die Aufklärung, auf deren Boden eine bürgerliche Kollektivmoral erwuchs, der es darum ging, gegenüber der „Tyrannen- und Bedrückerherrschaft" das sittliche Gesellschaftsideal einer bürgerlichen Gemeinschaft zu errichten, diese selbe Aufklärung hat ein neues Ideal gezeitigt: Freiheit des einzelnen. Der Glaube an die unbedingte Berechtigung des Individuums auf sein Leben und der Anspruch auf menschliches Glück gehen merkwürdigerund doch sehr bezeichnenderweise bei dem Aufklärer Braun zusammen mit einem ausgesprochenen Materialismus. Braun nämlich entfaltet, um das „liebe Madamchen" zu trösten, seine Philosophie vom biologisch-natürlichen Lebensverlauf und dem ewigen Lebensprozeß, eine Philosophie, deren Ergebnis für ihn persönlich er am Schluß in die wenigen aber vielsagenden Worte zusammenfaßt: „Mir bekommt meine Denkungsart sehr wohl" (II 266). Und warum bekommt ihm seine naturwissenschaftliche Denkungsart wohl? Weil er alle eigentlich menschlichen, über das biologische Dasein des Menschen hinausgehenden Fragen rundweg abschneidet; weil er sich so eine künstliche Basis des „Glücks", eine Einheit des Menschen im Natürlichen schafft, die alles Höherstreben des Denkens und Empfindens als unnütz, unzuträglich, „beunruhigend" erscheinen läßt. Das Wahrheitsstreben wird verdrängt und durch ein philisterhaftes Glücksstreben, eine Vorliebe für engumgrenzte Lebens- und Weltanschauungen ersetzt. „Was mir in diesem Leben Glückseligkeit und Beruhigung verschafft, das ist für mich wahr, ich mag's ohne Gründe oder aus Gründen glauben, wenn ich nur nicht anderen Leuten meine Wahrheit aufdränge oder sie anfeinde, weil sie eine andere Wahrheit haben als ich" (II 265 ff.).

Braun kann es gelassen abwarten, „ob in dieser Maschine (Mensch) ein etwas ist, das jene Verwandlungen weder im Leben noch nach dem Tode ausstehet" (II 264). Er weist Wilhelmine an, sich auch in dieser Weise zufrieden zu geben, sei es, indem sie sich von den Doktores Philosophiae und Theologiae „durch Gründe überzeugen" läßt oder ihnen „aufs Wort glaubt" (II 265), sei es, und dazu rät er am meisten, indem sie sich ohne Bedenken dem „natürlichen Kreislauf" alles Lebens anvertraut. Er verlangt von ihr, auf diese Weise sich und ihre eigentlichen Fragen zu betäuben: „Daß Sie aber niemals kommen und sich fragen, ob's auch wahr ist, was Sie glauben oder wovon Sie sich überzeugen! Wer kann ihnen das sagen?" (II 265) Bei einem solchen grundsätzlichen Dahingestelltseinlassen aller Wahrheitserkenntnis kann man es

wohl nicht als ein reines „Verdienst“ der Aufklärung ansehen, in Sachen der Glaubens- und Kirchenlehren eine so weitgehende Toleranz gepredigt zu haben; ihre Teilnahmslosigkeit und vor allem ihre Beschränkung des Glaubens auf Menschenglauben kommen dieser „Toleranz“ entgegen, machen den, der sie predigt, verständnislos für die ganz andere Situation des Christen und der Kirche, die nicht ihre eigene, sondern die von Gott geoffenbarte Wahrheit künden wollen, und die deshalb ein „Stein des Anstoßes“ werden sollen. Braun dagegen sagt: „Ein jeder muß selbst wissen, was ihm Leben und Tod erträglich macht“ (II 266). Als ob es in erster Linie auf ein „Erträglichmachen“ des Lebens und Todes und nicht auf Sein oder Nichtsein ankäme! Ob Braun (oder auch Wezel) sich den philosophischen Lehrmeinungen des Rationalismus, dem Wolffschen System vor allem zuwendet, oder ob er sich auf die menschliche Beobachtungsfähigkeit und natürliche Erfahrung verläßt, das ist offenbar kein grundlegender Unterschied in der Haltung des Aufklärers als solcher; denn die letzte Instanz ist und bleibt dabei der Mensch, u. zw. der „aufgeklärte“ Mensch, der sich selbst die Entscheidung über Wirklichkeit und Wahrheit zuerkennt oder sich beruhigt, wenn er in einer vorläufigen Entscheidung stecken bleibt.

Dieser Anthropozentrismus der Aufklärung, das Verlangen, den Menschen als letzte Norm alles Bestehenden zu setzen, der Glaube an die „natürliche“ Güte des Menschen und an seinen Anspruch auf Glückseligkeit, das ist es, was die beiderseitige Verwandtschaft von Empfindsamkeit und Aufklärung zutiefst begründet; es ist der Glaube, daß auch Gott nur seine „Rechtfertigung“ empfängt durch die Güte des Menschen. Das wird deutlich, wenn man eine Stelle aus dem „Tobias Knaut“ heranzieht, wo die Ideologie des von Natur absolut guten Menschen in einer eigenartigen Verschmelzung von empfindsamen und aufklärerischen Aspekten erscheint: „Nur die Frau von L. hatte die Kurzsichtigkeit guter Menschen, . . . dieser wenigen auserwählten guten Seelen, die aus dem kindischen Alter der Welt noch übrig geblieben sind, die für eine Welt, wie die unserige, zuviel stille Größe, zuviel naive Schönheit haben, und denen ich gerne mit meinen Händen eine eigene Welt bauen wollte, wenn ich Welten schaffen könnte. Oft muß ich eurer noch in meinem Buch gedenken, ihr Edlen! Ihr, die ihr allein durch euer Dasein den Schöpfer gegen die Anklagen der Menschheit rechtfertigt!“ (I 131) Hier scheint es ganz selbstverständlich zu sein, daß der nicht naive Mensch, der das Böse in der Welt sieht und selbst hineingezogen wird, Grund und Berechtigung hat zu „Anklagen“ gegen den Schöpfer; daß aber der naive, edle, liebenswürdige Mensch imstande ist, „durch sein Dasein“ Gott zu rechtfertigen“. Das ist die letzte und folgenschwere

Auswirkung der empfindsamen und aufklärerischen Neuorientierung zum Menschen hin, daß die wahre Situation des Menschen, seine Stelle innerhalb der in Gott zentrierenden Seinsordnung verkannt und verkehrt wird; daß nicht mehr gesehen wird, wie sehr der Mensch und nicht Gott einer Rechtfertigung bedarf; daß der Mensch sich die Macht zu richten anmaßt, während er doch selbst dem göttlichen Gericht, der Rechtfertigung oder Verdammung untersteht. Auf wie schwankendem, ja unmöglichem Grund und Boden im übrigen diese „Rechtfertigung" Gottes aufgebaut war, das sollte Wezel selbst erfahren, in dem Maße nämlich, als sein Glaube an die Güte der Menschen — und damit an die Möglichkeit einer „Rechtfertigung" Gottes — abnahm. Zwar scheint es der Empfindsamkeit und Aufklärung zunächst durchaus nicht darum zu gehen, den Primat des Menschen gegenüber Gott zu behaupten; vielmehr scheinen da immer nur die innermenschlichen und innerweltlichen Polaritäten von Belang zu sein; die Spannung zwischen Gefühl und Verstand, zwischen Illusion und Wirklichkeit. Diese Spannungen stehen in Wezels Werk zunächst überall im Vordergrunde, und immer wieder läßt sich an der Art ihrer Gestaltung verfolgen, wie eine durch empfindsame Triebkräfte genährte Innerlichkeit mit gewissen Aufklärungsideologien verschmilzt, und wie schließlich beide in heftige Auseinandersetzung mit einer harten oder nüchternen „Wirklichkeit", mit „Welt" und „Menschheit" geraten. Im Belphegor heißt es: „Wie wohl war mir, Freund, da in der Einsamkeit meine geschäftige Phantasie und mein Herz aus allen moralischen Vollkommenheiten einen Koloß zusammensetzten und ihn den Menschen nannten: ich dünkte mir selbst groß und erhaben, weil ich mein Geschlecht dafür hielt; meine ganze Aussicht war in mich selbst konzentriert und – ich sah nichts als Gutes, nichts als Liebenswürdiges . . . Wenn ich jetzt ausgeträumt habe, wenn dies Wachen heißt, so habe ich unendlich verloren, daß ich nicht mein ganzes Leben in dem Schoße der Einbildung verschlummerte; denn izt scheine ich mir selbst aus einem Kaukasus in einen Ameisenhaufen zusammengeschrumpft und der Stolz auf die Menschheit liegt darunter begraben" (I 79/80). Fast ungewollt und doch mit innerer Notwendigkeit führt gerade diese ausschließliche Betonung der immanenten Lebenspolaritäten, die Spaltung zwischen Innerseelischem und Außenweltlichem zum Konflikt mit einer transzendenten Instanz. Die Seele, die gegenüber der Welt ihre Andersartigkeit und ihre Isolierung als Höherwertigkeit erlebt, sieht sich eben dieser Welt und ihrer brutalen Gesetzmäßigkeit unterworfen und weiß nur eine „barbarische Gottheit", ein Fatum letztlich für diese menschenunwürdige Situation verantwortlich zu machen; denn ginge es nach ihrem eigenen Willen, so wäre Glück in der Welt

ihr Anteil, wären ungehinderte Entfaltung der „schönen Seele", „natürliche Übereinstimmung" mit der Welt, Höherentwicklung und „Fortschritt" der Menschheit erreichbare Ziele. Wie sich in Wezels Gesamtwerk die Auseinandersetzung zwischen natürlicher und übernatürlicher Gebundenheit des Menschen einerseits und seinem Glauben an menschliche Güte, Größe und Freiheit andererseits vollzieht, wie die Art seiner Gestaltung wichtige Hinweise auf die jeweiligen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Lebensbewältigung gibt, das scheint mir von so bedeutsamer Einmaligkeit innerhalb seiner Zeit zu sein, daß ich die charakteristischen Werke Wezels heranziehen möchte, um diese Tatsachen herauszustellen und damit zugleich die „Wilhelmine Arend" in die ihr gemäßen Zusammenhänge zu rücken; denn die notwendig fragmentarische oder konstruktive Einzelinterpretation der bisherigen Untersuchungen kann nur auf diese Weise richtig eingeordnet, aufgefüllt, bestätigt werden. Handelte es sich doch von vornherein um den Seinsgrund, der die „Wilhelmine Arend" trägt, und auf den sie selbst nur hinweisen kann, nicht aber um die Betrachtung eines geschlossenen Kunstwerkes, das in sich ruht und von sich aus gedeutet sein will.

Wie in der „Wilhelmine Arend", dem letzten Roman vor der langen Wahnsinnsperiode Wezels, die „Heldin" ihren Subjektivismus ins Maßlose steigert und an Gott ausrichtet, so steigert sich Wezels eigener, auch aus dem Nährboden der Empfindsamkeit erwachsener Glaube an die vollkommene Reinheit und Überlegenheit seines Ich, des menschlichen und des dichterischen, bis zu dem Wahn des Gottmenschseins. Das Gefühl, als Dichter und Schriftsteller einer geknechteten und sich selbst knechtenden, verständnislosen Menschheit unendlich überlegen zu sein, deutet sich schon sehr merklich im „Tobias Knaut" an (1773), wo er der allgemeinen Dummheit und Kurzsichtigkeit des „eklen Publikums" seinen „Autortrotz" entgegensetzt (Vorwort). In seinem Wahnsinnswerk, der „Zuchtrute des Menschengeschlechtes" (1804) richtet sich indessen dieser „Autortrotz" gegen die ganze Menschheit, die „Lumpenware Mensch" und gegen Gott: „Erstlich gehe ich meine Tugenden durch und finde in mir, dem Schriftsteller Wezel, die Beobachtung meiner Pflichten, die Beabsichtigung eines reinen Lebens. Aber wer tut dies außer mir? Wer ist pflichtmäßig tugendhaft außer dies mein Individuum, das, weil es der Menschheit erstorben, auch dem Fehlen entflohen ist . . . Doch ich kenne dich, Lumpenware, Mensch genannt. Du bildest dir zuviel ein, und darum kennst du nicht die großen Ideen, welche ich auf den Acker meiner Schriftstellerei säete" (46/47). Dieser schaudererregenden, wahnsinnigen Überheblichkeit („Lumpengeschlecht, falle nieder vor deinem Wezel",

S. 48) entspricht die Feindschaft gegen die Gottheit im Sinne des Liedes aus Goethes Iphigenie, das Wezel „seiner Wahrheit und Schönheit wegen" in seiner „Zuchtrute" ganz zitiert (137 ff.). „Es fürchte die Götter / Das Menschengeschlecht / . . . Der fürchte sie doppelt, / Den je sie erheben! / . . . Aus Schlünden der Tiefe / Dampft ihnen der Atem / Erstickter Titanen, Gleich Opfergerüchen, / Ein leichtes Gewölk."

Wenn die eben angeführten Worte in der Tat die äußersten Punkte des durch Empfindsamkeit und Sturm und Drang genährten Subjektivismus Wezels bezeichnen, so ist doch auf der anderen Seite die Aufklärung Wezels ebenso sehr für seine Letzthaltung verantwortlich zu machen. Nicht nur die unüberbrückbare Spannung zwischen dem genialen Dichter und der verständnislosen Masse, zwischen dem edlen, großen Menschen und einer „barbarischen Gottheit" treibt Wezel zu dem Ende im Wahnsinn, sondern auch die Enttäuschung, die dem Wirklichkeitsfanatiker Wezel die Unwirksamkeit der Aufklärungsideologien bereitet hat. Wezel muß nämlich erkennen, daß es unmöglich ist, wenigstens in absehbarer Zeit, die Menschen von ihrem „Aberglauben" und ihren „Vorurteilen", von der Versklavung an ihre Instinkte („Neid und Vorzugssucht", „Eigenliebe", Herrschsucht, verblendete Sinnlichkeit) und von der Hörigkeit und Systemstarrheit des Geistes (vergl. „Tobias Knaut") zu befreien; daß höchstens dadurch ein „Glück" erreicht werden kann, daß der Horizont des Geistes verengt wird. Im „Belphegor" heißt es: „Freund, wenn es möglich wäre, den lästigen Plunder der Erfahrung von uns zu werfen, das Auge unseres Geistes zu stümpfen und seinen Gesichtskreis so sehr als möglich zu verengern, wären wir nicht glücklich?" (II 300) Das Ende des „Belphegor" zeigt die Verwirklichung dieser „negativen Glückseligkeit" ganz im Sinne des Voltaireschen Candide. Indessen findet Belphegor, der den Trieb hat, „alles umzuschaffen" (s. Vorwort) im Gegensatz zu seinem Freunde Medardus nur eine Zeitlang Genüge daran, „mehr empfindendes und handelndes als denkendes Tier" zu sein (II 305). Bei der Nachricht, daß ein Krieg ausgebrochen ist, stürzt er fort zum Kampf um die „Freiheit", die als das „hauptsächlichste Ingredienz einer positiven Glückseligkeit" (II 297), als letztes Ziel und Ideal zu erstreben bleibt. Freiheit des Menschen, u. zw. der Gattung Mensch, nicht nur des Individuums, das ist und bleibt die Parole des aufgeklärten Schriftstellers Wezel, der durch seine Schriften die Menschen, wenigstens seine Zeitgenossen, dahin führen möchte. Er müßte aber, so erkennt er, schon „Myriaden und abermals Myriaden Jahre" leben, „um doch den leidlichen Anschein von guter Hoffnung, daß diese (meine) Bemühungen mit der Zeit etwas fruchten könnten, nicht so ganz vereitelt zu sehen" (Vorwort zu Tob. Knaut). Nur dadurch aber

glaubt er zunächst seinen eigentlichen Schriftstellerberuf erfüllen zu können, daß er sagt, „was ist" (Einl. zu Belphegor). So schreibt er den „Belphegor" (1776), die „wahrscheinlichste Geschichte unter der Sonne" und schildert darin alle Übel, denen der Mensch kraft „natürlicher und göttlicher Gesetzmäßigkeit" ausgeliefert ist: Pest, Erdbeben, Hungersnot, Krieg und Religionskämpfe. Ein grauenerregender Fatalismus alles Geschehens wird hier gelehrt, der im Ernste nicht von Aufklärungsideologien irgendwelcher Art überwunden werden kann; denn dieser Fatalismus nährt und sättigt sich an „Wirklichkeiten", historischen und gegenwärtigen. Wezel ist hier tief auf den Grund der Natürlichkeits-Ideologie gestoßen, und was er vorfand in der „natürlichen" Welt, das war die Gewaltherrschaft des Stärkeren. Das aber ist der tiefste Grund seiner Verzweiflung, daß der Mensch, wenn er unmenschlich handelt, einem natürlichen Lebensgesetz, dem Selbsterhaltungstrieb gehorcht, und daß der Mensch als Raubtier („animal of prey") notgedrungen ein „bellum omnium contra omnes" führt [1]). Im Belphegor zwar gelingt es noch einmal, willensmäßig an dem Glaubenspostulat „Freiheit" festzuhalten. Was aber bedeutet diese Freiheit für den Menschen? Sie ist nicht nur „das hauptsächliche Ingredienz einer positiven Glückseligkeit", sie ist vor allem das Wahrzeichen der Humanität, des edlen und eigentlichen Menschseins; sie wahrt die Eigen- und Höhergesetzlichkeit des Menschen gegenüber der triebhaft animalischen und kausalen Weltgesetzlichkeit, seine Vernunft. Fromal, der Uneigentlichkeit des natürlich-triebhaften Lebens, dem Verlangen nach Macht und Besitz verfallen, kommt durch seinen Freund zur Rückbesinnung auf sein eigentliches, edles Menschsein, und er bekennt dankbar: „Ich wurde die Marionette meines Eigennutzes und meiner Eigenliebe . . . Du hast mich zum Menschen wieder umgeschaffen, Dir bin ich mehr als mein Leben, meine Rückkehr zur Vernünftigkeit schuldig" (II 294). Hier hat „Vernünftigkeit" gewiß nicht mehr den ganz flachen, einschichtigen Sinn von Lebensklugheit und Flucht in eine widernatürliche, überbetonte Moral, sondern hier sucht sie wieder irgendwie den Anschluß an die Lebensbereiche zu gewinnen, sucht sich als ein Gesetz zu erweisen, das nicht störend in das natürliche Leben eingreift wie die Vernünftigkeit der frühen Aufklärung, sondern das dieses Leben überhöht, beherrscht und gestaltet. Diese „Vernünftigkeit", obwohl sie ihren Ursprüngen nach in die Ebene der Aufklärungsvernünftigkeit

[1]) Motto zu Band 1 des „Belphegor": „Bellum omnium contra omnes"; zu Band 2: „Of all animals of prey Man is the only sociable one. Every one of us preys upon his Neighbour, and yet we herd together" (Gay).

gehört, ist doch an dem geistigen und historischen Ort, wo sie erscheint, eher zusammen zu sehen mit den Idealen, die eben in jener Zeit (in der zweiten Hälfte der 70er Jahre) allmählich Gestalt gewinnen, den Idealen geformten, humanen Lebens, Ideale, die dem Vitaldrang und der chaotischen Naturwirklichkeit der Sturm- und Drangzeit beherrschend gegenübertreten. Zwar besteht ein Unterschied zwischen der Entwicklung zur Humanität, die etwa Goethe aus dem „Sturm und Drang" heraus nimmt und der „vernünftigen" Zielsetzung Wezels, insofern diese als Gegenschlag gegen die Naturgebundenheit des Menschen im Sinne des Locke schen Empirismus geführt wird. Indessen vollzieht sich der Kampf hier wie dort auf derselben Ebene, auf der Ebene des natürlichen Menschseins nämlich, mag auch die „Natürlichkeit" nicht mehr nur als fraglose Beglückung und Bereicherung, sondern als Bedrohung des eigentlichen Menschseins erkannt und verstanden werden. Wenn hier aus dem Empirismus, dort aus dem Sturm und Drang heraus eine Befreiung des Menschen von seinen natürlichen Gebundenheiten angestrebt wird, so geschieht das aus dem Willen zu neuer Bindung an das Menschliche, nicht aber aus dem Verlangen nach der „Freiheit der Kinder Gottes", nach der Bindung an eine übernatürliche und übermenschliche Instanz; vielmehr wird alle Übernatur, jede christliche und kirchliche Glaubensordnung als menschen- und freiheitsfeindlich betrachtet, erscheint die Unterwerfung des Menschen unter sie ebenso sehr wie seine natürlich-triebhafte Gebundenheit in dumpfer Sinnlichkeit und Naturgesetzlichkeit als vernunftwidrig und menschenunwürdig. Wezel, der in seinem „Belphegor" die Menschen geknechtet erscheinen läßt von natürlichen Trieben und Gewaltinstinkten, betrachtet die katholische Kirche und ihre Gewalt über die Menschenseelen unter genau dem gleichen Aspekt, als eine unvergleichliche Institution unersättlichen Machtwillens: „Es ist nichts Edleres, habe ich gehört, als der Trieb, über Menschen zu herrschen; sonach sind die Nachfolger Petri gewiß die edelsten Sterblichen auf dem ganzen Erdenkreise; denn sie wollen nicht bloß über den ganzen Erdboden, sondern auch über den Himmel, nicht bloß über den Körper, sondern auch über den Verstand herrschen" (I 94). Wie der Vitaldrang des Sturmes und Dranges so hatte der Empirismus Locke scher Prägung und ein in seinem Gefolge erscheinender ausgesprochener Materialismus versucht, von sich aus alle Wirklichkeitsbereiche zu erfassen und sie zu deuten unter dem Gesichtspunkt der Kausalität und triebhaften Lebensbejahung. Seit seiner Leipziger Studentenzeit war Wezel Anhänger und Verfechter dieses Empirismus im Gegensatz zu dem nüchternen Aufklärungsrationalismus Wolff scher Prägung. Bei der Beschreibung seines philoso-

phischen Bildungsganges nämlich äußert Wezel sich folgendermaßen: „Ich hatte, als ich auf der Universität war, die Wahl, ein Crusianer oder Wolffianer zu werden, ich versuchte beide Philosophien, aber sie behagten mir nicht. Ich konnte mir nichts dabei denken, es paßte nichts zu meinen Begriffen, Vorstellungsarten und Meinungen." („Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und freien Künste", Leipzig 1782 XXVI 2. St. 208 ff.) [1] Ganz anders lauten dagegen seine Worte, als ihm Lockes Werk („An essay concerning human understanding" 1689) in die Hände geraten ist: „Das war mein cursus philosophiae: Er zündete in meinem Kopfe ein Licht an, als wenn ich vorher nur geträumt hätte." Überall in Wezels Werken macht sich der Einfluß dieser Philosophie geltend, sei es in der Ausbildung naturphilosophischer Ideen und in der Schärfung des Blicks für physiologisch-psychologische Zusammenhänge, sei es in der Gestaltung lebenskräftiger Charaktere und Begebenheiten (H. und Ulr.). Gerade im „Belphegor" aber, wo willensmäßig noch der Glaube an die menschliche Freiheit vollzogen wird, ist doch vom Sein her die Unter- und Einordnung des Menschen in eine natürlich-animalische und kausal-fatalistische Gesetzlichkeit konsequent durchgeführt. Nur dadurch ist Belphegor dieser Gesetzlichkeit enthoben, daß er von ihr weiß und trotzdem den illusionistischen Glauben an die menschliche Freiheit aufrechterhält. Nur wenn man die ungeheuere Forderung dieses „trotzdem" richtig erkennt, kann man verstehen, was das Ideal der „Vernünftigkeit" hier bedeutet; kann man verstehen, daß hier gegenüber der flachen „Vernünftigkeit" der Wochenschriften „Vernünftigkeit" wieder Vernunft und Entfaltung spezifisch menschlicher Kräfte, Fähigkeit zur Bewältigung einer chaotischen Wirklichkeit sein soll. Von dieser Vernunft und dem Willen zu menschlicher Freiheit aus ist es, glaube ich, allein zu verstehen, daß ein Buch wie der „Belphegor" überhaupt zustande kam; daß dem Dichter nicht die Kraft ausging, durch 10 Bücher hindurch in stets neuen Variationen das Thema von der grausamen Unterjochung und Bedrohung des Menschen durch die Naturgesetzlichkeit abzuwandeln, zu entfalten und auszufalten. Hier erscheint etwas von jener ungeheuren, für uns fast unerträglichen Spannkraft, durch die die Schillerschen und die barocken Dramen gehalten werden; es geht darum, daß menschlicher Wille, menschliche Vernunft und Freiheit den Kampf aufnehmen mit der Natur und mit dem Schicksal. Um so unerträglicher ist hier die Spannung, um so verzweifelter und aussichtsloser der Kampf, als weder Gott (wie in den barocken Dramen) noch eine sinnvolle sittliche Weltordnung

[1] Zit. nach G. Kreymborg: Joh. Carl Wezel, sein Leben und seine Schriften. Diss. 1913, S. 11 u. 12.

(Schiller) den Menschen hält oder ihm hilft, wenn seine persönlichen Kräfte erlahmen. Die höhere Macht nämlich, die hier miteingreift, steht auf Seiten der natürlich-kausalen Weltgesetzlichkeit; es ist das personifizierte Fatum, eine grausame Gottheit (II 280/85). Mag man dieses Fatum auch „mit etlichen glänzenden Eigenschaften der Vorsehung ausschmücken", der „festgekettete, unwiderstehliche Zusammenhang in den Begebenheiten der Welt" (II 285) bleibt darum bestehen. Und so richtet sich der Kampf des Menschen in seiner Vereinzelung gegen eine Front übermächtiger verbündeter Gegner, ein Kampf, der seitens des Menschen mit kaltblütigem Stoizismus und mit einer überwachen skeptischen Ratio oder mit der Kraft eines illusionistischen Glaubens geführt wird, (der indessen wiederum von der Ratio und Skepsis als Illusion, aber als lebensnotwendige Illusion gekennzeichnet wird): „Keine Illusion ist glücklicher als die Illusion der Freiheit, wenn man ihr gleich jährlich etliche hundert Hirnschädel opfern müßte" (I 170). Wie die Freiheitsideologie, sobald sie getätigt werden soll, sich als ein Nichts erweist, ja sogar Vorwand und Legitimation für neue Gewalttat wird, das ist hier offenbar sehr deutlich gesehen und mit bitterem Sarkasmus ausgedrückt. Es ist allzu deutlich gesehen, als daß sich dagegen die Ideologie noch ernsthaft behaupten könnte. Und so bietet denn die „Wilhelmine Arend" das Bild des völligen Auseinanderfallens der künstlich, nur vom menschlichen Willen gehaltenen Welt des Aufklärers, eines Auseinanderfallens in heterogene Elemente: in eine „wirkliche" Welt, in der Naturtrieb, Kausalität und flacher Zweckmäßigkeitsrationalismus die Herrschaft innehaben (vergl. Brauns Philosophie des Materialismus und seine „Lebensregeln") und in eine Traum- oder Wahnwelt, in der der „Mensch" — in der Eigentlichkeit, die ihm Sturm und Drang, Empfindsamkeit und Aufklärungsidealismus geben — sich als Kosmos und zugleich als Schöpfer und Gott erlebt (vergl. die empfindsame Ichgläubigkeit Wilhelminens und Wezels, die erst im Schöpferwahn ihr volles Eigensein entfaltet). Diese beiden Welten stehen hier — obwohl beide gleichermaßen von einer grundsätzlich immanenten Lebensauffassung getragen werden — so völlig unverbunden und in sich gefangen einander gegenüber, daß es bei aller Tragik nur komisch wirken kann, wenn Braun „gutherziger Weise" meint, durch seine rationalistisch-materialistische Weltdeutung das „liebe Madamchen trösten" zu können. Von Wezel selbst wird diese komische Seite in den meisten Fällen mehr als die tragische in helle Beleuchtung gerückt; und wo das geschieht, da ist es ein Zeichen dafür, daß er selbst das Bewußtsein hat, als Beobachter und Schriftsteller draußen zu sein. Darüber hinaus aber erfolgt eine aktive Stellungnahme Wezels bald im Sinne des Braunschen Materialismus, bald

im Sinne der Ichgläubigkeit seiner „Heldin“ (zum Schluß). Es handelt sich nicht und kann sich für Wezel hier gar nicht darum handeln, eine wenn auch nur dichterisch verwirklichte Lebenseinheit zu gestalten, es kann sich nur darum handeln, von der einen in die andere Welt hinüberzugehen, erst von der einen Welt und ihrem Sinnzentrum her zu sprechen, dann von der anderen her und dabei zu wissen, daß es ein eigentliches, letztlich sinnhaltiges Zentrum nicht gibt. In dieser Aufgebrochenheit der immanenten Sinnbezüge liegt wohl der eigentliche Grund für die atektonische, uneinheitliche Gestaltung der „Wilhelmine Arend“, die sich dadurch sehr auffallend abhebt von dem vorhergehenden großen Roman Wezels. In „Herrm. und Ulr.“ nämlich sind die Immanenzschranken nicht durchbrochen; Fühlen, Denken und Handeln vollzieht sich innerhalb eines einheitlichen Gesamtraumes, des lebendigen Lebens mit seinen sozialen und menschlich individuellen Bindungen und konkreten historischen Begebenheiten. Weder dem Autonomiestreben des Menschen noch einem nur kausalen Geschehen wird hier einseitig Raum gegeben; der Held dieses Entwicklungsromans kann vielmehr gemäß dem Willen des Dichters — sein eigenes Leben aufbauen, gestalten und ihm die entscheidende Wendung zur Aktivität, zum verantwortlichen Handeln in Gemeinschaft und Staat geben; nicht aber kann und will er die Welt „umschaffen“, wie Belphegor und wie Wezel es an anderer Stelle wollen. Diese merkwürdige Andersorientierung, dieses Sichbescheiden auf menschliche Maße, das willige Sicheinordnen in die Gesellschaft am Ende der Entwicklung muß nach dem „Belphegor“ befremdlich wirken. Ein Grund dafür und gewiß nicht der bedeutungsloseste ist Wezels offener Blick für die Realitäten des so-seienden Lebens, das offenbar nie, auch nicht zur Zeit des Sturmes und Dranges von einem Menschen, einem Individuum Sein und Sinn erhielt noch eine bloße Folie war für seine „Entwicklung“, sondern durch die lebendigen Wechselwirkungen des Menschen in der Gemeinschaft bestimmt ist. Zum andern aber war wohl dem Dichter des „Belphegor“ für einige Zeit die Lust und die Kraft zur „Weltdeutung“ vergangen, die Kraft, so vielfältiges Geschehen zusammenzurücken unter einem Aspekt, dem der natürlich-triebhaften und kausal-fatalistischen Weltgesetzlichkeit, es einzuspannen in ein mit negativem Vorzeichen versehenes Kraftfeld und es unter die Antithese der menschlichen Freiheit zu zwingen. Nur in dem sarkastischen Ton klingt in „Herrmann und Ulrike“ Wezels metaphysische Unbefriedigtheit an; im übrigen hat hier sein Hunger nach Realitäten, seine Freude am bewegten und bunten Leben, die Erlebnisse seiner Reisen und die Beobachtungen, die er aus seinem Verkehr in den verschiedensten Gesellschaftsschichten schöpfte, all das hat hier noch

einmal nach Ausdruck verlangt und ihn gefunden in dichterischer Gestaltung. Während der „Belphegor" bei aller Häufung des Geschehens von einer merkwürdigen Zeitlosigkeit ist, beherrscht von der im Grunde dramatischen Tendenz, das Leben in seiner Wesenhaftigkeit zur Erscheinung zu bringen, ist „Herrmann und Ulrike" ganz auf das epische Geschehen, auf das Werden in der Zeit gerichtet, das an einer bestimmten Stelle zum Abschluß kommt. Der – wenn man so will — „klassischen Geschlossenheit" von innerer und äußerer Form in „Herrmann und Ulrike" steht in der „Wilhelmine Arend" und erst recht in der „Zuchtrute" eine „Offenheit" ganz besonderer Art gegenüber. Es ist nicht die „Offenheit" der romantischen Kunstformen, die auf dem Glauben beruht, daß in der unendlichen Progression des Endlichen Unendlichkeit erreicht wird; es ist vielmehr die „Offenheit" der von einem Transzendenzglauben (oder -unglauben?) gesprengten Form. Während nämlich in „Herrmann und Ulrike" Wirken des einzelnen und Bewirktwerden durch die Gesellschaft, inneres und äußeres Geschehen ineinander verwoben und verdichtet sind mit den Mitteln goethezeitlicher Gestaltungskraft, geht in der „Wilhelmine Arend" inneres und äußeres Geschehen aneinander vorbei und bewegt sich um drei verschiedene Schwingungszentren: 1. um den aufgeklärten Rationalismus und Aktivismus Brauns und seine materialistisch gedeutete Weltwirklichkeit, 2. um die ichgläubige Innerlichkeit der Empfindsamen, 3. um den abwartenden Skeptizismus und Aufklärungspessimismus Wezels, der im ersten Teil der „Wilhelmine Arend" und weit in den zweiten Teil hinein sich gern auf die Seite des aufgeklärten Rationalismus und Empirismus schlägt. Wie aber ist es zu verstehen, daß seit dem entscheidenden Umbruch in Wilhelminens Leben, seit ihrer Empörung gegen das „Verhängnis, die schreckliche Gottheit", und dem gleichzeitigen Ausbruch eines genialen Schöpferdranges Dichter und Heldin nicht mehr zu trennen sind, sondern Wilhelminens inneres Erleben als alleiniges Schwingungszentrum erscheint, daß die beiden anderen Zentren plötzlich wie ausgelöscht sind? Es liegt gewiß daran, daß diese letzten inneren Ereignisse aus einem menschlich tiefen Erleben der „Heldin" heraus gestaltet sind; daß hier nicht wie an anderen Stellen die Tendenz Wezels sich störend vordrängt, nicht kritisiert, verspottet und verurteilt wird; daß nicht naturwissenschaftlich beobachtet und seziert wird an einem Präzedenzfall der Empfindsamkeit, sondern daß hier die letzten Erlebnisse der „Heldin" gewissermaßen in sich selbst eingefangen und als solche dichterisch zur Darstellung gebracht werden. Warum aber, und das ist in diesem Zusammenhang die entscheidende Frage, fällt es hier, beinahe am Ende des Romans, dem Dichter plötzlich ein, sich auf die

innersten Kreise der Empfindsamkeit mit dem Ich als absoluter Mitte zu besinnen und sich ganz als Dichter darin zu versenken? Es ist wohl mehr als ein bloßer Einfall, was ihn dazu bewegt; es ist eine innere Notwendigkeit, eine tiefe geistig-seelische Verwandtschaft zwischen „Heldin" und Dichter, die an dieser Stelle ihren Ausdruck findet. Hier nämlich, wo Wilhelmine hindurchgestoßen ist durch die äußeren Schichten der Empfindsamkeit, ihre Tränen- und Gefühlsseligkeit, taucht unvermittelt der Dichter und „Heldin" gemeinsame Wesensgrund auf, ein verzweifeltes Sichanklammern an das eigene Ich, ein wahnsinniges Herausstellen seiner Größe gegenüber einer ganzen feindlichen Welt, gegenüber Gott selbst, der als die Antinomie des Menschen erscheint, als ein böser Dämon, gegen den sich der „wohlwollende" Mensch mit Recht empört. „Aus dem Gott, der wegen der Unangemessenheit des ihn aufnehmenden Materials nur wie ein Dämon erscheinen konnte, ist in Wahrheit ein Dämon geworden, der in der von der Vorsehung verlassenen, die transzendentale Orientierung entbehrenden Welt die Rolle Gottes zu spielen sich anmaßt" (Lukacs St. 103 4). Die „Welt" empfindsamer Innerlichkeit ist als eine vom Menschen „geschaffene", d. h. uminterpretierte Welt auch die Welt des Aufklärers Wezel, der durch Empfindsamkeit und Sturm und Drang hindurchging, ohne sie innerlich zu überwinden. Es ist eine Welt, in der der Mensch, da er Gottes Schöpfer- und Erlösertaten nicht demütig und gläubig anerkennt, selbst Sinngeber der Welt, Schöpfer und Erlöser sein zu müssen glaubt und doch ohnmächtig zusammenbricht unter der Aufgabe, die von Gott geschaffene Welt „umzuschaffen". Daß Wezel selbst in dieser Welt seiner „Heldin" so sehr zu Hause ist, (vergl. die „Zuchtrute"), das ist der eigentliche Grund dafür, scheint mir, daß er nicht anders als dichterisch expressiv davon sprechen kann; denn an sich konnten Wilhelminens Wahnvorstellungen und Empörungsausbrüche Wezel ebenso sehr Gelegenheit zu kühler, sich abgrenzender Kritik geben wie etwa die Äußerungen ihrer „Seelenliebe". Ja er hätte, wenn er noch wie im „Belphegor" die Kraft dazu besessen hätte, auch jene innerste Welt Wilhelminens, die seine eigene war, unter ein übergreifendes Gesetz stellen können, das der formenden, überlegenen Vernunft. Dort nämlich, im „Belphegor", wurden im Gegensatz zur „Wilhelmine Arend" nicht nur die außerweltlichen, bedrohenden Mächte gebannt und der menschlichen Vernunft unterworfen, es wurden auch die Weltverbesserungstendenzen Belphegors als schöne Äußerungen eines temperamentvollen Jünglings und als unzerstörbare Illusionen eines freiheitliebenden Mannes relativiert und damit auch des Dichters eigene gleichartige Bestrebungen relativiert, einer bestimmten Erlebnisweise und geistigen Haltung zugeordnet. Am Schluß der

„Wilhelmine Arend“ aber handelt es sich bezeichnenderweise nicht um eine solche Relativierung des Ich der „Heldin“ bezw. des eigenen dichtenden Ich. Der Dichter will hier nicht mehr über seine „Heldin“ noch über ihre Welt herrschen und „darüberstehen“; er will vielmehr mit Wilhelmine sprechen, sich dichterisch über ihre und seine Welt aussprechen. Hier also, in der kritikfreien Sphäre dichterischer Expression, lösen sich die Spannungen, die in einem mehr äußeren, gelebten Leben Dichter und „Heldin“, Aufklärung und Empfindsamkeit voneinander trennen und als einander feindlich erscheinen lassen. Was aber ist mit diesem „Verstehen“ erreicht? Eine wirkliche Lösung und Erlösung, und ein fruchtbarer Austrag der Welt-Innerlichkeits-Spannung? Gegenüber dem naturwissenschaftlichen „Verstehen“ oder Mißverstehen der Empfindsamkeit könnte dieses dichterische Verstehen als ein wesentlicher Fortschritt erscheinen, weil das rationale Wissen und naturwissenschaftliche Deuten hier von persönlichem Erleben „überwunden“ (bezw. überschwemmt) wird; weil der Dichter aus dem Zauber empfindsamer, subjektivistischer Weltinterpretationen und Fiktionen nicht mehr hinausfindet, vielleicht auch nicht mehr herausfinden will zu nüchterner Beobachtung und Relativierungskunst. In Wirklichkeit aber hat Wezel weder durch seine rationale noch durch seine dichterische Gestaltung eine endgültige Bewältigung der Welt und des Lebens erreichen können. Die willensmäßig, nicht aber seinsmäßig durchgeführte Bewältigung inner- und außermenschlichen Geschehens, die im „Belphegor“ erscheint, war in sich unhaltbar. Sie führte entweder zur Ausklammerung alles Außermenschlichen und aller bedrängenden Sinnfragen, zu einer Einheit auf menschlich begrenztem Raum (Herrm. und Ulr.) oder aber zum Auseinanderfallen der Welt in menschlich individuelle und außermenschlich kausale und dämonische Geschehenskreise (Wilhelmine Arend). Der eigentliche Grund, weshalb Wezel weder im rationalen noch im dichterischen Kunstschaffen zu einer Lösung und Überwindung der Gegensätze kommt, liegt darin, daß er in seinem eigenen Leben nicht zur Lösung der Weltinnerlichkeits-Problematik gelangte. Rationalismus, Skeptizismus, empirischer Materialismus, empfindsame Ichgläubigkeit und Sturm und Drang-Titanismus bekämpften und unterstützten sich gegenseitig, drängten Wezel dazu, die vom inneren Menschen und von der äußeren Welt aus betretenen Wege mit unerbittlicher Konsequenz zu Ende zu gehen. Und welches war das Ende dieser Wege? Fatalistischer Aufklärungspessimismus, der sich an die Freiheitsideologie anklammert wie der Ertrinkende an den Strohhalm und grenzenloser Subjektivismus, der keinen Gott über sich duldet, sondern in wahnsinniger Überheblichkeit sich selbst zum Gott macht. („Lumpengeschlecht falle

nieder vor deinem Wezel!") Verzweiflung und Selbstübersteigerung als Folgen einer aufgeklärten Welt- und einer empfindsamen Ichgläubigkeit erscheinen in Wezels Werk als unumgehbares Ende des Menschen, der sich auf die Welt und auf sich selbst gestellt hat; sie sind in der Tat das Ende, wenn sie nicht überwunden werden von dem Glauben an einen Gott und Erlöser, dem unendlich mehr als dem Menschen, dem alles möglich ist, auch eine Sinngebung der Welt und eine Erlösung des Menschen über menschliches Begreifen hinaus. Wenn aber Wezel sich dieser letzten, außermenschlichen Möglichkeit nicht öffnet, so geschieht das weniger auf Grund der empirischen Kenntnis von der Welt und ihrer grausamen „natürlichen und göttlichen Gesetzmäßigkeit" als auf Grund eines zuvor gefaßten Glaubenspostulates, das ihn die Welt nur so sehen läßt, wie er sie sieht; des Postulates nämlich, daß der Mensch Gott der Welt und Richter über Gut und Böse sei, daß diese Welt ihm, der sich als Dichter und Schriftsteller „dem Fehlen entflohen" glaubt, angemessen und dienstbar sein müsse. Solche Postulate und Hoffnungen finden naturgemäß keine Gewähr in Gott, seiner Welt und seinen Verheißungen, sondern ihre einzige Gewähr ist das Versprechen, das der „Lügner von Anbeginn" den Menschen gegeben hat und immer von neuem gibt: Eritis sicut deus scientes bonum et malum. Die Aufklärung und speziell die „Gestalt" Wezels kann von sich aus und ihrem eigentlichen Wesen nach gar nicht anders als theologisch erfaßt werden; denn gegenüber manchen späteren Formen des Anthropozentrismus und Idealismus weiß diese Aufklärung selbst sich noch im Kampf und in der offenen Auseinandersetzung mit der Übernatur, mit Gott, Christentum und Kirche, wenn sie ihre Forderungen der Natürlichkeit, Freiheit und Menschlichkeit bis zum letzten verficht, wenn sie nicht davor zurückscheut, Gott dem Herrn in faustischer Überheblichkeit das Non serviam Luzifers ins Antlitz zu schleudern. Das aber scheint der Aufklärer, scheint der Empfindsame und vor allem der faustische Mensch nicht zu wissen oder nicht wissen zu wollen, daß das Non serviam nicht der entscheidende Schritt zu menschlicher Größe, zu Freiheit und Natürlichkeit ist sondern der entscheidende Schritt zu neuer Knechtschaft, zur Unterwerfung unter Satan, den Geist der Empörung und Auflehnung gegen Gott.

Anmerkungen.

1.) Was speziell die Form des Romans und ihre geschichtsphilosophische Bedingtheit angeht, so sucht Lukacs darzutun, daß das Problem des Ausgleichs von dichterischen und philosophisch-weltanschaulichen Gehalten, von „Stimmung und Reflexion, den konstitutiven Aufbauelementen der Romanform", letztlich nicht ein ästhetisches, sondern ein ethisches ist. „Seine künstlerische Lösung hat deshalb — den Formgesetzen des Romans entsprechend — das Überwinden der ethischen Problematik, die es verursacht, zur Voraussetzung"." (St. 119 Lukacs: Die Theorie des Romans.) Wenn Wezel seinerseits dieses Problem im allgemeinen mehr nach der Seite der Reflexion und naturwissenschaftlich-biographischen Betrachtungsweise als nach der Seite der „Stimmung" und Durchlyrisierung hin gelöst hat, so beruht das nicht darauf, daß ihm illusionistisches Erleben und stimmungsmäßiges Dichten grundsätzlich fremd waren, sondern auf dem Glauben, daß nur auf der Ebene der „Wirklichkeit" und der Reflexion über sie die wahre Gestalt der Welt und der Menschen zu ihrem Recht kommt; daß nur in dem Maße als diese „Wahrheit" konstitutiv wird für den Roman, der Roman seiner künstlerischen Vollendung nahekommt. Diese ethisch-ästhetische Motivation erklärt letztlich seinen Kampf für die „poetische Wahrscheinlichkeit", einen Kampf, der sich vor allem an den empfindsamen Romanen mit ihren „moralischen Ungeheuern" und „Meerwundern von Tugend", mit ihren träumerischen Illusionen und schlecht proportionierten Wirklichkeiten sowie an den unwahrscheinlichen Abenteuerromanen ausrichtet. Wie sich Wezels eigene Romane zu seinen Forderungen verhalten, wie nicht die „Wirklichkeit", sondern bisweilen (im „Belphegor") ein ganz bestimmtes Bild der Wirklichkeit konstitutiv wird für seinen Roman, darüber wird noch im Teil C dieser Abhandlung die Rede sein.

2.) Wie sehr mit der empfindsamen Ichgläubigkeit eine Verzweiflung am Menschen, ein Genießen der menschlichen Nichtigkeit und des Nichts überhaupt Hand in Hand gehen, und in welchem größeren, theologiegeschichtlichen

Zusammenhang diese Tatsache zu sehen ist, das wird besonders deutlich am „Anton Reiser" von K. Ph. Moritz (1785—1790). Das religiöse Erleben Anton Reisers, der seiner Abstammung und Erziehung nach durchaus dem Pietismus verhaftet ist, stimmt trotz der heftigen Reaktion gegen den Pietismus mit ihm und mit dem Ansatzpunkt des lutherischen Glaubenserlebnisses in auffallender Weise überein. Es eignet ihm nämlich jenes Erleben Gottes, das direkt aus dem Erlebnis der eigenen Schwäche und Aufgeworfenheit entspringt, ein gefühlsmäßiger Glaube, daß der Mensch an eine geistlose, böse Welt, an alle Mächte der Finsternis preisgegeben ist, wenn Gott nicht seine helfende Hand ausstreckt und den Menschen hält, da er sich selbst nicht halten kann. In diesem Sinne verfaßt Anton Reiser sein Gedicht „Der Gottesleugner", in dem es heißt: „Wer seinen Gott verkennt, dem wird die Welt zur Hölle / Er selbst ist nur ein Traum, und um ihn her ist Wahn Doch denke einen Gott, und schnell wirds um dich helle Und deine Seele schwingt sich mächtig himmelan." Während Anton Reiser dieses Gedicht verfertigte, da „bebte er", heißt es, „vor dem schrecklichen Abgrunde des blinden Ohngefährs, an dessen Rande er schon stand, mit Schaudern und Entsetzen zurück, und schmiegte sich gleichsam mit allen seinen Gedanken und Empfindungen in die tröstende Idee von dem Dasein eines alles regierenden und lenkenden gütigen Wesens hinein" (III 116-17). Hier erhebt sich wie der „Wilhelmine Arend" gegenüber die prinzipielle Frage, inwieweit das Gefühl menschlicher Ohnmacht und Lebensunmöglichkeit einer wahrhaft christlichen Möglichkeit die Wege ebnen kann; ob es nicht mindestens ebenso oft und leicht zu selbstgenießerischem und schwächlichem Bejahen der eigenen Nichtigkeit wie zu demütigem Schuldwußtsein und vorbehaltlosem Glauben führen kann; ob diese Empfindsamen nicht vielmehr aus einem Gefühl der Schwäche und Anlehnungsbedürftigkeit denn aus dem Erlebnis der Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit das Herz zu Gott erheben. Ganz im Sinne des säkularisierten Pietismus wird nämlich bei aller Betonung der Nichtigkeit und Schwäche des Menschen der Akzent leicht allzusehr auf den Menschen, auf diese seine menschliche Beschaffenheit gesetzt; denn primär ist dem Empfindsamen das eigene Ich als Gegenstand des Glaubenserlebnisses gegeben. Ganz in der Art wie in der „Wilhelmine Arend", von der primär gegebenen Güte des eigenen Ich aus verläuft auch im „Anton Reiser" die Entwicklung und die Auseinandersetzung mit der Welt und mit Gott. Gegeben ist auch hier ein unbedingter gefühlsmäßiger Glaube an die natürliche Güte der eigenen Seele, die nur durch die Bosheit anderer, ja durch die „zuvorkommende Gnade" Gottes selbst zum Bösen

gedrängt wird. Anton Reiser sieht sich wie Wilhelmine einer feindlichen Gesellschaft und Lebenswirklichkeit unterworfen, feindlich, weil sie ihn, den Edlen, Wohlmeinenden, außerordentlich Begabten, unterdrücken. Diese vom Menschen in seinem Sinne interpretierte Wirklichkeit steht unter der Zustimmung Gottes, der ihn in diese Welt, in die drückensten Familien- und Lebensverhältnisse hineinversetzt hat und ihn dadurch in Verzweiflung und Lebensmüdigkeit hineintreibt: „So war Anton nun in seinem 15. Jahre, durch die besondere Führung, die ihm die göttliche Gnade durch ihre auserwählten Werkzeuge hatte angedeihen lassen, ein völliger Hypochondrist geworden, von dem man im eigentlichen Verstande sagen konnte, daß er jeden Augenblick lebend starb, der um den Genuß seiner Jugend schändlich betrogen wurde, dem die zuvorkommende Gnade den Kopf verrückte“ (I 138). Deutlich und unverhohlen erscheint hier wie in der „Wilhelmine Arend“ — die Letzthaltung, die der Empfindsame im allgemeinen zu umgehen sucht, und die doch die notwendige Konsequenz seines Subjektivismus und seiner grenzenlosen Ichgläubigkeit ist; eine Letzthaltung, zu der sich erst der Stürmer und Dränger offen und ohne Scheu, in hemmungsloser Empörung gegen Gott bekennt, der der Empfindsame sich noch zu entziehen sucht, sei es aus ahnungsvoller Scheu vor den Konsequenzen einer verantwortungsvollen Stellungnahme oder aus Ichbefangenheit und Mangel an Entschlußkraft, sei es auf Grund seiner besonderen Seh- und Erlebnisweise, wonach ihm vor allem das Gleitende, die Übergänge der Dinge und Wirklichkeitsbereiche zugänglich sind.

3.) Vergleiche dazu Marianne Thalmanns „Trivialroman“, wo die Momente, die jeweils bestimmte Empfindungen auslösen, untersucht und in den empfindsamen Romanen der Zeit aufgewiesen sind. Die Ergebnisse dieser Untersuchung stimmen mit der Darstellung der Empfindsamkeit geistiger Unterschichten überein, die Wezel in der „Wilhelmine Arend“ gibt, wenn er Dithmar und Geißing charakterisiert bezw. karikiert und dabei das notwendige Repertoir dieser Empfindsamkeit verwendet: Nächtliche Mondlandschaften, die bei Dithmar „Begeisterung“ für die ferne „Göttin Luna“ (I 283) und hemmungslose Begehrlichkeit für die ihm nahe Wilhelmine wecken, und Schäfer- und Hirtenlandschaften als Kulisse für die erotischen Spielereien Geißings. M. Thalmann orientiert ihre Untersuchung nach dem romantischen Lebensgefühl, nach romantischem Natur-, Liebes- und Todeserlebnis und betrachtet von da aus das Suchen und Tasten der Empfindsamen nach irrationalem Fühlen und Erleben und ihr Verlangen nach erotischen Verfeinerungen unter dem Aspekt des Noch-nicht-Reifseins für kosmisches Erleben.

Die tändelnde Erotik Geißings scheint mir indessen eher als Absinkerscheinung des ausgehenden Rokoko denn als Anzeichen zukunftsträchtiger neu erwachender Lebens- und Erlebniskräfte gewertet werden zu müssen. Wenn Geißing mit Gedichtchenmachen und Spielereien seine Tage verbringt, wenn er den lieben langen Nachmittag Blumen pflückt und Kränze windet für Wilhelmine, so wirkt das eher abstoßend als erheiternd in dieser bürgerlichen Welt, deren Kultur so ganz und gar nicht die Voraussetzungen bieten kann, die ein solches Spiel als natürliches, wenn auch kunstvoll beschnittenes Gewächs erscheinen lassen. Geißings Verse atmen nur noch verzärteltes, weichliches Genüßlingtum und tändelnde, frivole Sinnlichkeit; sie sind andererseits von einer Leichtigkeit und Beweglichkeit in Sprache und Versbau (trochäische Viertakter), daß die Verbindungslinie zu Rokoko und Anakreontik unschwer erkennbar wird; so etwa in den Versen an Wilhelmine: „Herzchen, dürft ich dich doch fassen / Weich und zart in meinem Arm, / Niemals wieder von dir lassen, / Streicheln dich und drücken warm!“ (I 304) Das Absinken aristokratischer Lebensformen in die gesellschaftlichen Unterschichten, aber auch das Erwachen starker sinnlicher Leidenschaften und der Glaube an die Natur- und Schicksalgebundenheit des Menschen, das sind die Faktoren, die in der „Wilhelmine Arend“ das Ende der Rokokogeistigkeit kennzeichnen. Bei der empfindsamen Wilhelmine hat das „Vielleicht“, das nach Klemperer die Lebenshaltung des Rokokomenschen am besten charakterisiert, eine neue Färbung bekommen, bleibt aber doch, wenigstens im Anfang, noch charakteristisch auch für ihre Lebenshaltung. Als Webson sie immer von neuem zur Heirat drängte, da „vermochte sie keinen Entschluß zu fassen und die deutlichste Erklärung, wozu sie sich bringen ließ, war ein geseufztes „Vielleicht“ (II 119). Das In-der-Schwebe-lassen der eigenen tiefsten Seelenangelegenheiten, die das Rokoko mit graziöser Kunst und Selbstsicherheit zu meistern wußte, ist hier zu einem ernsthaften Schwanken geworden, das den Menschen, die empfindsame Wilhelmine, keinen Halt mehr ergreifen läßt und sie zum Spielball ihrer widerstrebenden Gefühle macht. Zwar glaubt sie selbst zu spielen und spielen zu können mit der „Freundschaft“, mit ihrem „sanften Kummer“ und mit der „schwermütigen Rührung“; aber bald ist das Spiel zu Ende, und an die Stelle der „Freundschaft“ tritt leidenschaftliche Liebe, an die Stelle des „sanften Kummers“ Melancholie und Wahnsinn. Die vernünftige, unsentimentale Charlotte versteht es noch am besten, sich ein heiteres Lebensglück zu sichern, die Liebe zur „Würze des Zeitvertreibs“ zu machen und ihr nur soviel Raum zu geben in ihrem Leben, wie es das „Vergnügen“ erfordert. Sie verrät Wilhelmine diese Le-

benskunst und mahnt: „Die Eheleute müssen immer nur als Gesellschafter beieinander sein. Die wenigen Stunden, die wir (mein Mann und ich) beisammen sind, vergnügen wir uns herzlich; ich freue mich darauf, wie ein Kind auf die Puppe“ (II 221). Brauns positivistische Weltanschauung aber und Wezels sarkastische Skepsis, sein bitterer Aufklärungspessimismus, der die lebensfreundlichen Illusionen des Rokoko zerstört und seine verdeckenden Schleier lüftet, sein Drang nach letzten Entscheidungen und Konsequenzen, das alles bedeutet nicht eine Übernahme der Rokokotraditionen, sondern einen völligen Bruch mit ihnen, einen Bruch mit der liebenswürdigen, leichten und heiteren Skepsis, einen Bruch mit den philosophischen Spielereien des Rokoko, mit seinem Lebensgefühl und seiner Geistigkeit überhaupt.

4.) Der große — nach Wölfflin weltanschaulich bedingte — Gegensatz dieses umreißenden, linearen Stils ist der malerische Stil, der nicht wie jener „noch etwas von körperlichem Greifen und Begreifen“ an sich hat (St. 23, Kunstgesch. Grundbegr., München 1929, 7. Auflage), sondern dem es auf die wechselnde schöne Erscheinung und ihre Beziehung zum Irrationalen, Seelischen ankommt, dem es von vornherein nicht so sehr auf den objektiven Wahrheitsgehalt der wahrgenommenen Erscheinungen als vielmehr auf ihren ästhetischen Gehalt ankommt. Bezeichnenderweise läßt Wezel die empfindsame Wilhelmine des öfteren sich im malerischen Stil ausdrücken, für den das Bildhafte (u. zw. hier das Naturbild) mit dem vergleichenden „wie“ und „als ob“ charakteristisch ist (vergl. I 233).

5.) Einen ganz anderen Sinn hat demgegenüber das Wort „Krankheit“, auf die Empfindsamkeit angewandt, wenn es in neuerer Zeit etwa von Wieser (St. 9) oder Scheler gebraucht wird, so wenn Scheler die Loslösung der geistig seelischen Kräfte aus äußeren Lebensbereichen statt ihrer gegenseitigen Durchdringung als die „Krankheit“ der Innerlichkeit ansieht, als ihre furchtbaren Folgen aber die völlige Aufspaltung von Innen- und Außenwelt, von Geist und Machtmaterialismus im 19. Jahrhundert und den gegenseitigen Konsensus: „Für die Unverletzbarkeit meiner Innerlichkeit lasse ich dich in der Sphäre der deutschen Wirklichkeit ganz nach Belieben walten“ (St. 151, M. Scheler: „Von zwei deutschen Krankheiten“).

Literatur-Verzeichnis.

C. Wezel: Lebensgeschichte Tobias Knauts, des Weisen, sonst der Stammler genannt. Leipzig bei Siegfried Lebrecht Crusius, 1773.

— Belphegor oder die wahrscheinlichste Geschichte unter der Sonne. A. a. O. 1776.

— Herrmann und Ulrike. Herausgeg. von C. G. Maassen, München 1919.

— Wilhelmine Arend oder die Gefahren der Empfindsamkeit. Karlsruhe bei Christian Gottlieb Schmieder, 1783.

— Gott Wezels Zuchtrute des Menschengeschlechts. (Werke des Wahnsinns von Wezel dem Gottmenschen.) Erfurt 1804, in der Henningschen Buchhandlung.

F. Braig: Metaphysik und Literaturwissenschaft. Im Literaturwissenschaftlichen Jahrbuch der Görresgesellschaft, Band II, Freiburg i. B. 1927.

F. Brüggemann: Der Kampf um die bürgerliche Welt- und Lebensanschauung des 18. Jahrh. Deutsche Vierteljahrsschrift, 1925.

K. Eschweiler: Die zwei Wege der neueren Theologie. Augsburg 1926.

S. Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode. Jena 1924.

P. Kluckhohn: Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrh. und in der deutschen Romantik. Halle 1922.

G. Lukacs: Die Theorie des Romans. Berlin 1920.

G. Müller: Aufklärungszeitalter. Lit. wiss. Jahrb., Band 6.

E. Rothacker: Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. 1927.

M. Scheler: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. In „Vom Umsturz der Werte". 1. Bd. Leipzig 1919.

— Von zwei deutschen Krankheiten. In „Nation u. Weltanschauung". Leipzig 1923.

E. Spranger: Lebensformen. Halle 1930.

M. Thalmann: Der Trivialroman des 18. Jahrh. und der romantische Roman. Germanistische Studien. 1923.

R. Unger: Hamann und die Aufklärung. Halle 1925.

— Aufsätze zur Literatur- und Geistesgeschichte. Berlin 1929.

M. Wieser: Der sentimentale Mensch. 1924.

H. Wolf: Die Genielehre des jungen Herder. Deutsche Vierteljahrsschrift, 1925.

V. Klemperer: Der Begriff Rokoko. Jahrb. für Philologie. 1. Bd. 1925.

Lebenslauf.

Als Tochter des Lehrers August Völker bin ich am 13. Februar 1908 in Tönisheide, Kreis Mettmann (Rheinland) geboren. Ich besuchte die kath. Volksschule in Georgsmarienhütte (Kreis Osnabrück) und Lyzeum und Studienanstalt der Ursulinen in Osnabrück. Ostern 1927 bestand ich dort das Abitur, Ostern 1928 die Prüfung für das Lehramt an Lyzeen und Volksschulen. Ich studierte an den Universitäten München, Wien, Paris, Münster. Im Februar 1933 legte ich in Münster das Staatsexamen in Deutsch, Französisch und Latein ab. Ein Kolleg Prof. G. Müllers gab mir die Anregung zu der vorliegenden Dissertation; für die freundliche Aufnahme und Förderung der Arbeit sei ihm an dieser Stelle besonderer Dank ausgesprochen.